مقدمه ابن خلدون

عبدالرحمن بن خلدون

جلد دوم

ترجمه

محمد پروین گنابادی

عبدالرحمن بن خلدون

مقدمه ابن خلدون

جلد دوم

مترجم

محمد پروین گنابادی

Ketabnak.com

مقدمه ابن خلدون (جلد دوم)

نویسنده: عبدالرحمن بن خلدون (۷۳۲ – ۸۰۸ ه . ق)

مترجم: محمد پروین گنابادی (۱۲۸۲ – ۱۳۵۷ ه . ش)

چاپ نخست: ۱۳۳۶

نشر الکترونیک: شهریور ماه ۱۳۹۰

آماده سازی:
http://bertrandrussell.mihanblog.com

farhad_1984@ymail.com

فهرست تفصیلی موضوعات

جلد دوم

بسم الله الرحمن الرحیم[1]

باب چهارم

از کتاب نخستین

درباره دیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد و این باب دارای مقدمات و لواحقی است

فصل نخستین

در اینکه دولتها پیش از بوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچک تشکیل می‌یابند و تأسیس شهرهای کوچک و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است

و شرح آن این است که ساختمان کردن شهرها و بنیان نهادن خانه‌ها بی‌گمان از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب بنیان گذاری آنها میشود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع پس از مرحله بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن است. و دیگر آنکه شهرها و پایتختها دارای هیاکل[2] و ساختمانهای عظیم و عمارات باشکوه هستند و آنها را برای عموم بنیان می‌نهند نه مخصوص افراد ویژه‌ای، و از این رو بنیان نهادن چنین بناهای عظیمی ناچار باید به همدستی گروههای بزرگ و همکاری جمعیت‌های بسیاری صورت پذیرد و از امور ضروری مردم بشمار نمیرود که مورد نیاز همگان باشد تا آنها را از روی شوق و اضطرار بنا کنند بلکه ناچار باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار، با تازیانه پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وادارند و پیداست که این همه مزدهای بسیار را یک فرد عادی نمیتواند بپردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر بپرداخت آنها نمیباشد. پس برای ساختن قصبات و بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامی که شهر بنیان نهاده شود و اساس آن موافق نظر بنیان گذار آن استوار گردد و مقتضیات جوّی و ارضی در آن مراعات شود آن وقت بقا، یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان گذار آن خواهد بود و اگر روزگار آن دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آن شهر هم پس از پایان یافتن فرمانروایی دولت مزبور متوقف خواهد شد و اجتماع و آبادانی آن تقلیل خواهد یافت و رو بویرانی خواهد

۱- از نسخه «ینی». در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- هیاکل جمع هیکل به معانی بسیاری آمده همچون، بنای بلند و کلیسای مسیحیان که در اینجا مراد معنی نخست است. رجوع شود به منتهی الارب و اقرب الموارد.

گذاشت و اگر مدت فرمانروایی آن دولت دراز باشد همچنان دهکده‌ها و دژها در آن تأسیس خواهد شد و ساختن خانه‌ها و کاخهای وسیع بی‌شمار و گوناگون در آن توسعه خواهد یافت و دایره باره‌ها[۱] و حصارهای آن پهناور و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت درازی بدان ضمیمه شود و مساحت آن بمرحله‌ای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغداد و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است.

خطیب[۲] در تاریخ خود نوشته است که در عهد مأمون شهر بغداد شصت و پنج هزار گرمابه داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچک و بزرگ بهم پیوسته و نزدیک بیکدیگر بوده است و بعلت توسعه اجتماع (و آبادانیهای متعدد وابسته به یکدیگر) شهر واحدی بشمار نمیرفته است که یک حصار و باره آنرا احاطه کرده باشد.

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دوره ملت اسلام)[۳] و هم مصر (قاهره کهنه) و قاهره تازه پس از آن دوره نیز چنانکه اطلاع یافته‌ایم در این عصر مانند بغداد آن روزگار است. و اما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان می‌نهد اگر در کوهستانها و صحراهای پیرامون و نواحی نزدیک آن شهر بادیه‌نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته به اجتماع آن کمک برسانند آن وقت همین امر موجب نگهداری موجودیت آن خواهد شد و پس از سقوط دولت مزبور نیز شهر مزبور همچنان دوام خواهد یافت و برجای خواهد ماند، چنانکه این وضع در فاس و بجایه از بلاد مغرب و عراق عجم از شهرهای مشرق مشاهده میشود که دارای آبادیهای کوهستانی میباشند. زیرا هنگامی که بادیه‌نشینان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بهدف مطلوب خویش نایل آیند آن وقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میرود در آنان برانگیخته میشود و بشهرهای کوچک و بزرگ فرود می‌آیند و در آنها اقامت میگزینند، ولی اگر یک شهر نوبنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیک آن بادیه‌نشینان بدان روی آورند و مایه توسعه اجتماع آن بشوند و بر جمعیت آن بیفزایند، آن وقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان گذار آن) بمنزله واژگون شدن باره‌ها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته رفته اجتماع و آبادانی آن نقصان خواهد پذیرفت و ساکنان آن پراکنده خواهند شد و در ورطه ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهره قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعه ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سرنوشت دچار شدند. پس باید به اینگونه حقایق توجه داشت و آنها را درک کرد. و چه بسا که پس از انقراض نخستین بنیان گذاران یک شهر پادشاه و دولت دیگری بجز دودمان دولت نخستین آن را مقر فرمانروایی و پایتخت خود قرار میدهد و از بنیان نهادن شهر

۱- ن. ل: بازارها.

۲- ابوبکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مهدی بغدادی فقیه و محدث و مورخ قریب صد تألیف دارد و تاریخ او بنام تاریخ خطیب معروف است. تولدش بسال ۳۹۱ یا ۳۹۲ بوده و در سال ۴۶۳ درگذشته است و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۳- یعنی عهد طلایی ملل اسلامی.

دیگری بی‌نیاز میشود و (خواه- ناخواه) در نگهبانی آبادانی آن میکوشد و به موازات افزایش ثروت و پیشرفت آن دولت در کیفیات آبادانی، بر بناها و دهکده‌ها و دژهای آن شهر نیز افزوده میشود (و در پرتو توسعه اجتماع و آبادانی موجبات نوینی برای بقا و دوام آن شهر پدید می آید)[۱] چنانکه در این عصر شرایط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس از این حقایق پند گیر و اسرار خدا را در آفریدگانش دریاب[۲].

فصل دوم

در اینکه هرگاه قبایلی به تشکیل دادن دولتی نایل آیند این امر سبب میشود که به شهرهای بزرگ روی آورند

زیرا هرگاه قبیله‌ها و گروه‌های بادیه‌نشین به پادشاهی و کشورداری نایل شوند دو امر آنان را مجبور میکند که بر شهرهای بزرگ استیلا یابند: یکی از آنها موجباتی است که پادشاهی و کشورداری انسان را بدانها میخواند از قبیل آسایش‌طلبی و اقامت گزیدن و فرو نهادن بارهای سنگین (صحرا گردی و کوچ‌نشینی) و بکمال رسانیدن نقایصی که در زندگانی بادیه‌نشینی وجود داشته است.

دوم در نظر گرفتن خطراتی که ممکن است بوسیله ستیزه‌جویان و غوغاگران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت میباشد اگر دولت آنرا تصرف نکند بیشتر پناهگاه ستیزه‌جویان قرار میگیرد و کسانی که آهنگ غوغاگری و سرپیچی دارند و برآنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می‌یابند و آنرا برای غلبه یافتن بر دولت بمنزله دژ استواری تلقی میکنند زیرا غلبه یافتن بر یک شهر بزرگ بی‌نهایت دشوار و مشقت بار است و شهر بمثابه لشکریان بی‌شماری میباشد، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارهای استوار نبرد میکنند و به لشکریان فراوان و گروه‌های عظیم پیکارجو نیازی ندارند بعلت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری و دسته‌های بزرگ در جنگها از نظر پایداری (در برابر دشمن) است از این رو که هنگام تاختن بر دشمن پس از حمله هر دسته، دسته دیگر بمیدان می‌شتابد (و با پایداری و همکاری میجنگند)[۳] در صورتی که برای پیکارجویانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد میکنند همان استحکامات و برج و باروها بمنزله بهترین وسیله پایداری است و مجبور نمیشوند گروههای بسیار و افراد بی‌شماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستیزه‌جویانی که آنرا پناهگاه خویش میسازند خود از موجباتی است که پشت (امت) ملت مهاجم را میشکند و نیروی جنگی دولتی را که آهنگ استیلا

۱- از چاپهای مختلف است. در «ینی» چنین است: و به مدت عمر دولت جدید عمر تازه‌ای می‌یابد.

۲- در چاپهای مصر و بیروت فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بعنایت اوست». و صورت متن از «پ» و «ینی» است.

۳- در اینجا اختلاف نسخ فاحش بود و از مجموع آنها این عبارات ترجمه شد.

یافتن بر آن شهر دارد سرکوب میکند. از این رو دولتی که تشکیل می‌یابد هرگاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرنگ بر آنها استیلا می‌یابد تا [از پناه بردن ستیزه‌جویان بدانها و پدید آمدن شکاف بزرگی در فرمانروایی ممانعت کند و] خود را از دستبرد غوغاگران مصون دارد. و هرگاه در میان قبایل وابسته به آن دولت شهر بزرگی وجود نداشته باشد دولت مزبور ناچار برای دو منظور به احداث چنین شهری همت میگمارد: نخست تکمیل اجتماع خود و فرونهادن بارهای سنگین صحراگردی در آن شهر. دوم اینکه از این راه سدّ بزرگی در برابر آنان که آهنگ غلبه‌جویی و سرپیچی دارند از طوایف و گروههای منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خواننده قبایل به فرود آمدن در شهرها و استیلا یافتن بر آنهاست. و خدا بر امر خود غالب است.[1]

فصل سوم

در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و با شکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند

در فصول گذشته درباره یادگارهای دولتها از قبیل ساختمانها و جز آنها یاد کردیم که اینگونه یادگارها به نسبت بزرگی و کوچکی دولتها بنیان نهاده میشود، از این رو که پایه گذاری و استوار ساختن شهرها در پرتو همکاری و همدستی گروههای عظیم کارگران ایجاد میشود و بنابراین هرگاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند کارگران را از سرزمینهای مختلف بکار برمی‌انگیزد و همدستی آنان نیروی عظیمی را برای بنیان نهادن تشکیل میدهد و چه بسا که برای اینگونه بناها بیشتر عملیات را بوسیله چرخی (ماشین)[2] انجام میدهند که نیروها و قدرت‌ها را در حمل بارهای سنگین بنا دو برابر میکند بحدیکه توانایی بشریت از آنها عاجز است مانند جرّاثقال و دیگر چرخها.

و اغلب بسیاری از مردم هنگامی که یادگارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم آنان را می‌بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلق شرشال در مغرب گمان میکنند که این بناها را به نیرو و قدرت خودشان خواه بطور پراکنده یا دسته جمعی ساخته‌اند و آن وقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها و بدنهایی داشته‌اند که از لحاظ طول و عرض متناسب با این بناها بوده است تا میان عظمت و شکوه و بلندی

۱- والله غالب علی امره. سوره یوسف، آیه ۲۱. در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پروردگاری نیست» و صورت متن مطابق «پ» و «ینی» است.

۲- درباره این کلمه رجوع به حاشیه ص ۳۲۴ ج ۱ همین چاپ شود. در فارسی نیز ناصر خسرو اسم فاعل «هندمه» یعنی «مهندم» را بمعنی تراشیده و صیقلی بکار برده است. رجوع به ص ۱۴ برگزیده سفرنامه بوسیله دکتر خانلری و دکتر صفا شود.

آن بناها و سازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و از اهمیت چرخها (ماشین‌ها)[1] و جراثقال و آنچه صناعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ اقتضا کرده است غفلت کرده‌اند، و بسیاری از کسانیکه در ممالک مختلف رفت و آمد میکنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمانها و چاره‌جوییها و تدابیری را که در نقل دادن اجسام بکار میبرند در دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه مبذول میدارند بچشم دیده‌اند و مشاهده عیان آنها گواه بر گفته ما در این باره است.

و عامه مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون بر جای است بقوم عاد منسوب میکنند و بهمین سبب آنها را «عادی» مینامند، زیرا چنین توهم میکنند که ساختمانها و بناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدنهای آن قوم و زورمندی آنان بمیزان چندین برابر زور مردم این عصر بوده است. در صورتی که حقیقت چنین نیست چه ما آثار و یادگارهای بسیاری از اقوامی می‌یابیم که به اندازه اجسام ایشان آگاهی داریم و آن یادگارها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر از آنهاست مانند ایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه[2] و صنهاجیان که یادگار ایشان در صومعه قلعه ابن حماد آشکار است و همچنین بنای اغلبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان[3] در رباط الفتح[4] و بنای سلطان ابو سعید که از چهل سال پیش در منصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. و همچنین پلهایی که اهالی کارتاژ بوسیله آنها آب از مجرایی که بر آنها سوار است بشهر خود برده‌اند و هم اکنون نیز نمودار است. و دیگر بناها و معابدی که به اخبار سازندگان آنها خواه در ازمنه نزدیک یا دور آگاهی یافته‌ایم و بطور قطع دریافته‌ایم که بنیان گذاران ابنیه مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در مرحله افراط نبوده‌اند، بلکه این پندار ساخته افسانه‌سازانی است که به اخبار قوم عاد و ثمود و عمالقه شیفته میباشند و ما خانه‌های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده در این عصر نیز می‌یابیم و در حدیث صحیح ثابت شده است که آنها مساکن ایشان بوده است و کاروانهای حجازی بیشتر سالها از برابر آنها میگذرند و مشاهده میکنند که از لحاظ جوّ و مساحت و سقف و دیگر خصوصیات با خانه‌های معمولی تفاوتی ندارند بلکه افسانه‌سازان در این باره مبالغه میکنند و حتی می‌پندارند که عوج بن عناق از نسل عمالقه[5] ماهی تازه را از دریا میگرفت و آنرا در برابر خورشید بریان

۱- ترجمه کلمه «هندام» است که در ص ۳۲۴ و صفحه پیش از آن سخن رفت این کلمه را در برخی از موارد مؤلف با کلمه «میخال» همراه می‌آورد و کلمه مزبور در نسخ این تألیف بصورتهای: منحال، منخال و مخالی آمده و دزی آن را به معنی (Treuil) آلت جرثقیلی برای بلند کردن و چرخ چاه یا ابزاری همانند آن جهت بالا کشیدن بار آورده و صورت «میخال» را بر دیگر صورتهای مشابه ترجیح داده است.

۲- مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهایی است که بکری جغرافی دان قدیم آنها را وصف کرده و هم اکنون نیز آنها را در مجاورت قیروان می‌بینیم (دسلان، ص ۲۴۳).

۳- مناره‌ایست که هنوز پایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است.

۴- شهریست واقع در ساحل چپ بورگرب Bau -Regreb، روبروی سله، Selè، و قدیمیترین استحکاماتی است که هنوز بر جای و پایدار است (دسلان، ص ۳۴۲ ج ۲).

5 -Amalècites.

میکرد و با این پندار گمان میکنند که هر چه به خورشید نزدیک شوند گرم‌تر میباشد و نمیدانند گرمایی که در نزد ما از خورشید یافت میشود عبارت از نور است که بعلت انعکاس شعاع آن در برابر سطح زمـین و هـوا گرم میشود، ولی خورشید بذاته نه گرم و نه سرد است بلکه عبارت از ستاره تابانیسـت کـه مـزاج و ترکیبـی ندارد و ما در این باره در فصل (باب) دوم نیز آنجا که یاد کردیم: آثار دولت بر نسبت نیروی آن و در ریشه و اصل آن است سخن راندیم و خدا آنچه بخواهد می آفریند[۱]. [و فرمان میدهد آنچه بخواهد].

فصل چهارم

در اینکه یادگارها و بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت به تنهایی بنیان نهاده نمیشود

زیرا چنانکه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز به همکاری و همدستی نیروهای بشـری دارد و گاهی ساختمانهای عظیم بحدی بزرگ است که با نیروهای بشر هر چند با ابزار و چرخ (ماشین) و نیروهـای مفرد یا مضاعف هم توأم شود در (عصر یک سلطان) بپایان نمیرسد و چنانکه گفتیم نیاز به نیروهای دیگری بهمان میزان در زمانهای پیاپی دارد تا بپایان برسد، این است که پادشاه نخستین پایه گذاری آنرا آغاز میکند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آنرا دنبال میکنند و هر یک از آنان بنای آنرا بوسیله کـارگران بسـیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل میکنند تا منظور اساسی حاصل میشود و بنای آن پایـان مـی‌یابـد. و چنـان بنظر آیندگان می آید که آنها را یک دولت بنیان نهاده است. و نظری بروایات مورخان درباره ساختمان سـد مأرب[۲] بینداز که چگونه سبا پسر یشجب آنرا بنیانگذاری کرد و هفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مـرگ به وی مهلت نداد که آنرا بپایان برساند و از این رو پادشاهان حمیر، پس از وی آنرا تمام کردند. و نظیر ایـن را درباره ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و کاریز آن که بر طاقهای عادی[۳] سوار است روایت میکنند.

و بیشتر بناهای بزرگ به احتمال قوی بر این شیوه است و گواه بر آن ساختمانهای بزرگی است که در عهد خودمان مشاهده میشود و می‌بینیم که یک پادشاه پایه گذاری و بنیان نهادن آنرا آغاز میکنـد و هرگـاه یادگار او را پادشاهان پس از وی دنبال نکنند و آنرا بپایان نرسانند همچنان ناتمام باقی میماند و منظـور وی بکمال نمیرسد. و هم گواه بر این، این است که می‌بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یک دولت از ویران ساختن و منهدم کردن آن عاجز میماند با آنکه خراب کـردن بـدرجات از بنیان نهادن آسانتر است، زیرا خرابی بازگشت به اصل یا عدم و بنا کردن برخلاف آن اصل است. پس هرگـاه ببینیم نیروهای بشری ما از منهدم کردن بنایی ناتوان است با اینکه میدانیم خـراب کـردن آسـان اسـت آن

۱- یخلق ما یشاء. سوره آل عمران، آیه ۲۴. قسمت داخل کروشه در چاپ «پ» و «ینی» نیست.

۲- مأرب: بلاد و شهرهای ازد. (منتهی الارب).

۳- منسوب به قوم عاد و کنایه از کهنه و قدیمی. (از اقرب الموارد).

وقت خواهیم دانست که نیروهای بنیان گذارنده آن بسیار افزون بوده است و یادگار یک دولت نیست و این امر نظیر واقعه‌ایست که برای عرب درباره ایوان کسری روی داد که چون رشید بر آن شد آنرا منهدم کند و برای مشورت در این باره کسی را بسوی یحیی بن خالد فرستاد که در زندان بود وی گفت: ای امیرالمؤمنین بچنین کاری اقدام مکن و آنرا همچنان برای نمونه بگذار تا دلیل و گواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه بر خداوندان چنین یادگار و بنای عظیمی چیره شده و کشور آنان را بدست آورده‌اند، ولی رشید او را در مشورت و خیرخواهی متهم کرد و گفت زیر تأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده است. بخدای سوگند آنرا واژگون میسازم! و شروع بخراب کردن آن کرد و نیروهای بسیار برای آن گرد آورد و برای ویران ساختن آن تبرهایی بکار برد و آنها را با آتش داغ می‌کرد و سرکه بر آن میریخت ولی با همه اینها از خراب کردن آن عاجز ماند و از رسوایی خود بیمناک شد، او بار دیگر کسی نزد یحیی فرستاد تا با او مشورت کند که از این کار دست بردارد، ولی یحیی گفت: ای امیر المؤمنین از این تصمیم منصرف مشو و همچنان بتخریب آن ادامه ده تا نگویند امیرالمؤمنین و پادشاه عرب از ویران ساختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو ماند ولی رشید بخبط خود پی برده بود و از ویران ساختن آن دست کشید.

همین پیش آمد نیز برای مأمون روی داد که بر آن شد اهرام مصر را منهدم سازد و کارگران بی‌شماری گرد آورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سرانجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیوارهای پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تاکنون منفذ آشکاریست. و برخی می‌پندارند که در میان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا داناتر است. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روزگار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمانهای خویش نیازمندند و صنعتگران سنگهای آن را (برای صنایع خود) نیکو می‌دانند و از این رو، روزهای بی‌شماری بتخریب آن همت می‌گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنج بردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور[1] گرد می آمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست[2].

فصل پنجم

درباره اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است و نتایج سوئی که روی میدهد در صورتی که آن امور را در نظر نگیرند

۱- ینی: مشهود.

۲- وَالله عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ ۳: ۲۹. و چاپهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا شما را آفرید و آنچه را میسازید». وَ الله خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ. ۳۷: ۹۶.

باید دانست که شهرها جایگاه‌های اقامت و قرارگاههایی است که ملتها آنها را پس از رسیدن بکمال مطلوب توانگری و تجمل و انگیزه‌های آنها برمیگزینند و به آرامش و سکونت (و کوچ نکردن از این سوی بدان سوی) میگرایند و برای قرارگاه خود بساختن منازل متوجه میشوند.

و چون این شهرها اقامتگاه و پناهگاه بشمار میروند باید در آنها دفع زیانها (از قبیل نگهبانی از دستبرد دزدان و هجوم آوران) و هم جلب منافع و آسان کردن (مرافق) راه آبها و جز اینها مراعات شود. چنانکه برای نگهبانی شهر از زیانهای (احتمالی) در گرداگرد خانه‌های آن حصارها و باره‌هایی میسازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلندتر باشد چنانکه یا آنرا بر روی پشته و تپه‌ای کوهستانی که بر آمدن به آن دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه‌ای گرداگرد آنرا فرا گرفته باشد چنانکه برای رفتن به آن جز از روی پلهای کوچک و بزرگ نتوانند عبور کنند و رسیدن بدان برای دشمن دشوار باشد و بر حصانت و استحکام آن (از راه منطقه‌ای طبیعی) افزوده شود.

و از نکاتی که برای حمایت آن از آفات آسمانی مراعات میشود، خوشی هوا برای سالم ماندن از بیماریهاست، زیرا اگر هوا راکد و ناپاک باشد یا شهر در نزدیک آبهای تباه و حوضچه‌های ناسالم یا چراگاههای ناپاک و پلید قرار گیرد بسبب مجاورت بسرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه (موجودات زنده) یا جانوران آن بیدرنگ دچار بیماریها خواهند شد، چنانکه این وضع را در بعضی از نواحی مشاهده میکنیم، و شهرهایی که در آنها خوبی هوا مراعات نمیشود سرانجام مردم آنها دچار امراض گوناگون میگردند و شهری که بدین صفت در ناحیه مغرب مشهور است، شهر قابس از نواحی جرید در افریقیه میباشد که توان گفت ساکنان یا واردشوندگان بدان به هیچ رو از چنگال تب عفونی رهایی نمییابند. و چنانکه میگویند این وضع بعدها در آن شهر روی داده و از آغاز بدینسان نبوده است. بکری در سبب پدید آمدن بیماری مزبور گفته است: در شهر قابس چاهی یافته‌اند که در درون آن ظرف مسینی بوده و آن ظرف را با قلع مهر کرده بوده‌اند و همینکه مهر آنرا برداشته‌اند دودی از آن به فضا صعود کرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماریهای تب دار در آن شهر میباشد.

و مقصود بکری از این داستان این است که در آن ظرف بعضی از عملیات طلسمات برای جلوگیری از بیماری ساری در آن شهر تعبیه شده بوده و در نتیجه ناپدید شدن آن بخار سرّ آن طلسم هم از میان رفته و باز شهر بعفونت و وبا دچار شده است.

در صورتی که این افسانه از عقاید و افکار پست و بی‌خردانه عامه است. و بکری دارای آن اندازه دانش استوار و اندیشه و بینایی روشن نبوده که یک چنین افسانه‌ای را رد کند یا خرافی بودن آن بر وی آشکار شود، از این رو افسانه را همچنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتی که حقیقت قضیه این است که آنچه اینگونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تب دار آماده میکند رکود آنهاست و اگر باد بوزد و آن هواها را در جهات راست و چپ بپراکند کیفیت عفوت و مرضی که حیوانات را دچار میسازد

تخفیف می‌یابد. و هرگاه شهری پر جمعیت باشد و رفت و آمد ساکنان آن فزونی یابد خواهی نخواهی هوا متموج میشود و بادهایی که هوای راکد را بجنبش در می آورد پدید می آید و بنابراین جمعیت بسیار در یک شهر به حرکت و تموج هوای آن کمک میکند. و برعکس اگر شهری کم جمعیت باشد موجبی برای جنبش و تموج هوا یافت نمیشود و در نتیجه هوا راکد میماند و عفونت آن فزونی می‌یابد و زیان بسیار بساکنان آن میرسد. و شهر قابس مذکور هنگامی که افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره‌مند بوده است جمعیت بسیار داشته و بسبب جنبش و رفت و آمد ساکنان آن از این سوی بدان سوی موجبات تموج و حرکت هوای شهر مزبور نیز فراهم میشده است و هوای شهر کمتر به مردم گزند و آسیب میرسانیده است لیکن همینکه جمعیت آن تقلیل یافته است هوای گندیده شهر بر اثر تباهی آبهای آن راکد شده است و در نتیجه عفوت و بیماری هم در شهر افزایش یافته است و علت بیماری شهر قابس جز این چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجربه دیده‌ایم. شهرهایی که هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندک بوده بیماریهای بسیار در آنها وجود داشته و همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته و هوای زیان بخش آنها به هوای سالم مبدل شده است و نمونه آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلدالجدید) مینامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیک این نکته را دریاب، حقیقت گفته ما بر تو آشکار خواهد شد. [و اکنون دیری نمیگذرد که هوای فاسد و عفونت شهر قابس زایل شده است چه از هنگامی که سلطان تونس آنرا محاصره کرد و نخلستانهای بیشه پیرامون شهر را برانداخت قسمتی از اطراف آن باز شد و هوای آن متموج گردید و بادها وزیدن گرفت و هوای گندیده آن زایل شد. و خدا گرداننده امور است].[1] اما برای تأمین منافع و مرافق[2] شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت:

از آن جمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه‌های گوارا و پر آب بنیان نهاد، زیرا نزدیک بودن آب بشهر نیازمندی ساکنان را بسهولت برطرف میکند. چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آن سودهای فراوان میبرند. دیگر از مرافقی که در شهرها باید مراعات شود پاکیزگی و خوبی چراگاهها برای حیوانات اهلی است زیرا صاحبان هر مسکنی ناچار دارای حیوانات اهلی برای تولید نسل و بهره‌برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره میباشند و در این صورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هرگاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهایی وجود داشته باشد بسیار برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقه آنها را از راههای دور فراهم سازند.

دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزارهاست، زیرا کشت‌ورزها همانا مایه روزی و قوت مردم است و هرگاه کشتزارهای شهر بدان نزدیک باشد روزی اهالی سهل‌تر و زودتر بدست خواهد آمد.

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- مرافق خانه: جای آب و برف انداختن و مستراح و مانند آن.

نکته دیگر درختهای فراوان برای سوختن و بکار بردن در ساختمانهاست، زیرا هیزم از نیازمندیهای عمومی است که برای سوخت و پخت و پز بکار میرود و چوب نیز برای سقف بنا و بسیاری از ضروریات دیگر بسیار مورد نیاز است و گاهی هم در نظر میگیرند که شهر بدریا نزدیک باشد تا از طریق دریا بهتر بتوانند نیازمندیهای خود را از شهرهای دور بدست آورند و ارتباط آنان آسان‌تر شود ولی این امر از لحاظ اهمیت مانند نکته نخستین نیست. و کلیه این نکات برحسب اختلاف و تفاوت نیازمندیها و ضروریات ساکنان شهرها متفاوت است. و گاهی هم بنیان گذاران شهرها از حسن انتخاب جایگاه شهر غفلت میکنند یا تنها اموری را مراعات می‌کنند که مهمتر برای خود آنان باشد و نیازمندیهای دیگران را بیاد نمی آورند.

چنانکه تازیان در آغاز اسلام شهرهایی را که در عراق و (حجاز)[۱] و افریقیه بنیان نهادند در بنای آنها تنها نکاتی را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود از قبیل چراگاه‌های شتران و درختان مخصوص علوفه آنها و آب شور، و به هیچ رو وضع آب شهر و کشتزارها و حوایج سوخت (هیزم) و چراگاه‌های دیگر چارپایان اهلی و دیگر نیازمندیهای عمومی را مراعات نکردند مانند شهرهای قیروان و کوفه و بصره و سجلماسه و نظایر آنها، و بهمین سبب شهرهای مزبور به ویرانی نزدیک‌ترند زیرا امور طبیعی در بنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل[۲]

و از نکاتی که در شهرهای ساحلی دریاها مراعات میشود این است که باید آنها را در ناحیه‌ای کوهستانی یا در میان ملتی پرجمعیت بنیان نهند تا هنگامی که به شب در آینده‌ای از دشمن بشهر میتازد بمنزله فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگر شهری را در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی از قبایل و خداوندان عصبیت نباشد یا محل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرار ندهند آن وقت در معرض خطر غافلگیر کردن و شبیخون زدن دشمن واقع خواهد گردید و تسخیر آن بوسیله نیروی دریایی برای دشمن آسان خواهد بود و بسهولت برخی از کناره‌ها و جوانب آن را بخود ملحق خواهد ساخت چه دشمن از وجود فریادرسی برای شهر در امان خواهد بود (تا هنگام حمله دشمن از هر سوی بیاری آن برخیزند)[۳] و شهرنشینانی که به آرامش و تن‌پروری عادت کرده‌اند حس دفاع و مبارزه را از دست میدهند و قادر بجنگ کردن نمیباشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه و سلا.

ولی هنگامی که قبایل و عصبیت‌ها در نزدیک آن باشند و در موقع لزوم به فریاد رسی آن برخیزند و نیز به علت بنیان نهادن آن در پشته‌ها و نقاط بلند کوهها عبور از راههای دشوار آن برای دشمن ممتنع

۱- از دسلان.

۲- بجز در نسخه «ب» و «پ» و «ینی» در بیشتر چاپها «فصل» نیست.

۳- از «ینی».

باشد، آن وقت همین وضع بمنزله نگهبان آن از دستبرد دشمنان خواهد بود و از حمله به آن نومید خواهند گردید چه از راه دشوار آن دچار رنج خواهند شد و از قبایل پیرامون آن وحشت خواهند داشت. چنانکه سبته و بجایه و شهر قل با همه کوچکی بر این صفتند و تسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجا میتوان فهمید که چرا اسکندریه را از روزگار دولت عباسیان مرز مینامیدند و در شمار سرحدها می آوردند با آنکه دعوت اسلام به ماورای آن مانند برقه و افریقیه هم رسیده بود زیرا بیم آن میرفت که بعلت سهولت تسخیر آن از راه دریا مورد هجوم قرار گیرد و بهمین سبب، و خدا داناتر است، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه و طرابلس چندین بار مورد حمله دشمن واقع شده است[۱].

فصل ششم

در مساجد و بیوت[۲] معظم جهان

باید دانست که خدای سبحانه و تعالی نقاطی از زمین را گرامی شمرده و بعنایت خویش اختصاص فرموده و آنها را جایگاه پرستش خود قرار داده است که در اینگونه جایگاهها ثواب و اجر عبادت آدمی را دو چندان میکند و بزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبر داده است تا از این راه بندگان خود را مشمول مهر و احسان خویش سازد و طرق سعادت ایشان را آسان فرماید. و چنانکه میدانیم و در صحیحین نیز آمده است بهترین جایگاههای روی زمین مساجد سه‌گانه مکه و مدینه و بیت المقدسند، اما بیت الحرام که در مکه می‌باشد همان بیت ابراهیم، ص، است که خداوند وی را بساختن آن امر فرمود تا بمردم اعلام کند در آن حج گزارند، از این رو وی و پسرش اسماعیل آنرا بنیان نهادند چنانکه در قرآن عظیم آمده است[۳] و امر خدا را ابراهیم در آن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از «جرهم»[۴] که با ایشان آمده بودند، در آن سکونت گزیدند تا آنکه اسماعیل و هاجر جان بجان آفرین تسلیم کردند و در حجر[۵] آن دفن شدند. و بیت المقدس (بیت داود و سلیمان بود که خدا آن دو را به بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود)[۶] و بسیاری از پیامبرانی که از فرزندان اسحاق، ع، اند در پیرامون آن دفن شده‌اند. و مدینه جایگاه هجرت پیامبر

۱- چاپهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد: «و خدای تعالی داناتر است» و صورت متن از «ینی» و «پ» است.

۲- منظور: بیت الحرام یا بیت العتیق (خانه خدا) و بیت المقدس است. در «ینی» البیوت المعظمهٔ و در چاپهای مصر و بیروت: البیوت العظیمه و گویا صحیح‌تر «ینی» باشد.

۳- اشاره به: و إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ من الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ ۲: ۱۲۷.

۴- جرهم (بضم ج- ه) قبیله‌ایست از یمن که در حوالی مکه معظمه فرود آمدند و حضرت اسماعیل علیه السلام در آن قبیله تزوج کرد (منتهی الارب).

۵- حجر (بکسر ح) گرداگرد کعبه اندرون حطیم از سوی شمال (منتهی الارب).

۶- از «ینی».

ما محمد، ص، است که خدای تعالی وی را بمهاجرت بدان شهر و بر پا داشتن دین اسلام در آن امر فرمود و از این رو پیامبر مسجالحرام را در آن شهر بنا نهاد و آرامگاه شریف وی در آن است.

اینها هستند مساجد شریف سه‌گانه که همچون نور چشم مسلمانان میباشند و آنها را از دل و جان دوست میدارند و مایه نگهبانی و عظمت دین آنان هستند. و درباره فضیلت و ثواب مضاعف در مجاورت و نماز خواندن در آنها روایات (آثار) مشهور بسیاری است، و اینک ما بتاریخ مختصر ابتدای بنای این مساجد سه‌گانه اشاره می‌کنیم و یادآور میشویم که چگونه رفته رفته تغییراتی در آنها روی داده تا کمال آنها در جهان پدید آمده است.

اما درباره ابتدای بنای مکه برحسب آنچه می‌گویند آدم، ص، آنرا در مقابل بیت المعمور[۱] بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت، ولی در این باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به احتمال آنرا از مفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده‌اند: و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل آن پایه‌ها را از خانه بلند می‌کرد[۲] سپس خدا ابراهیم را به پیغمبری مبعوث فرمود و قضایای مربوط به زندگانی وی و همسرش ساره و غیرت او نسبت به هاجر چنانکه معروف است روی داد، و خدا به وی وحی فرمود تا پسرش اسماعیل و مادر وی هاجر را در فلات فرو گذارد و او آنان را در محل بیت گذاشت و از آنان جدا شد[۳] و چگونه خدا به آنان ملاطفت کرد و چشمه آب زمزم را برای ایشان پدید آورد و سپس جرهم بهمراهی ایشان آمدند تا خانه را بنیان نهادند و در آن سکونت گزیدند و با ایشان در حوالی زمزم فرود آمدند چنانکه در موضع خود معروف است. آنگاه اسماعیل در جایگاه کعبه خانه‌ای برگزید و در آن سکونت گزید و در پیرامون آن دیواری از دوم[۴] برآورد و آنرا آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم، ص، بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت و در آخرین دیدار فرمان یافت تا در محل آن آغل خانه کعبه را بنیان نهد، ابراهیم آنرا بنا کرد و از اسماعیل نیز در این باره یاری جست و مردم را به حج گزاری آن دعوت کرد و اسماعیل در آن همچنان سکونت داشت و چون مادرش هاجر درگذشت [وی را در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت در آنجا ادامه میداد تا آنکه جان بجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش وی را به خاک سپردند][۵] و پس از وی فرزندانش با داییهایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خانه کعبه همّت گماشتند.

و سپس عمالقه خدمتگزار آن شدند و وضع بدین منوال ادامه داشت و مردم از هر قوم و طایفه و از همه نواحی جهان بسوی آن میشتافتند خواه از خاندان اسماعیل یا جز آنان از کسانی که با ایشان نزدیکی

۱- بیت المعمور: خانه‌ای در آسمان محاذی خانه کعبه شرفها الله تعالی (منتهی الارب).

۲- وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ من الْبَیْتِ وَ إِسْماعِیلُ ۲: ۱۲۷.

۳- در اینجا در برخی از نسخ زوایدی بود که چون با «ینی» مطابقت نداشت فروگذاشته شد.

۴- درخت بوی جهودان و به هندی کوکل است و درخت کنار و هر درخت بزرگ (منتهی الارب) در چاپ «ک» بجای «دوم» «روم» است.

۵- از «پ».

داشتند یا دور بودند چنانکه گویند تبابعه برای حج گزاری بکعبه می‌رفتند و آنرا گرامی می‌داشتند و یکی از تبع‌ها (موسوم به قیار اسعد ابوکرب)[۱] بر روی کعبه پارچه‌های نرم[۲] و جامه‌های مخطط یمانی پوشانید و فرمان داد که آن خانه را پاک نگهدارند و برای آن کلیدی قرار داد، و نیز نقل شده است که ایرانیان حج می‌کردند و بکعبه نزدیکی میجستند و دو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بوده است. و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم بنام دایی بودن فرزندان اسماعیل بر مکه فرمانروایی داشتند و عهده‌دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیله خزاعه آنان را بیرون کردند[۳] پس از ایشان در آن اقامت گزیدند تا وقتی که خدا میخواست. سپس فرزندان اسماعیل فزونی یافتند و پراکنده شدند و منشعب به قبیله کنانه شدند. و آنگاه کنانه به قبیله قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز فرمانروایی خزاعه ناپسند شده بود از این رو قریش در امر مزبور بر ایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانه کعبه بیرون راندند و خود بر آنجا تسلط یافتند و بزرگتر ایشان در آن روزگار قصّی بن کلاب بود. و او خانه را بنا کرد و سقف آنرا با چوب درخت کنار و شاخه‌های نخل بپوشانید. اعشی گوید:[۴]

«به جامه‌های راهب دیر و خانه‌ای که قصّی و مضاض[۵] بن جرهم بنیان نهاده‌اند سوگند یاد کردم».

آنگاه [هنگامی که امور خانه کعبه را قریش برعهده داشتند] بر اثر سیل یا بقولی حریق، خانه مزبور خراب شد و از این رو بنای آنرا از نو آغاز کردند و از میان قبیله خود مبالغی برای این منظور گرد آوردند و در همان هنگام در ساحل جده یک کشتی در هم شکست و بانیان خانه، چوبهای آنرا برای سقف خانه کعبه خریدند و دیوارهای آن پیش از این خرابی کمی از قامت یک انسان بلندتر بود در این تعمیر آنها را به اندازه هجده ذراع قرار دادند و درگاه خانه از پیش با کف زمین برابر بود، در این هنگام برای اینکه سیل بدان راه نیابد آنرا از قد یک آدمی بلندتر ساختند و وجوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای بپایان رسانیدن آن کافی نبود از این رو پایه‌های آن را کوتاه کردند و به اندازه شش ذراع و یکوجب آنرا فرو گذاشتند و در گرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف می‌شود، و این قسمت عبارت از حجر است.[۶] و بنای خانه کعبه بر همین وضع باقی بود تا هنگامی که ابن الزبیر[۱] در مکه مردم را بخلافت

۱- از «پ».

۲- ترجمه ملاء (م) ج، ملاءة بمعنی هر جامه نرم و چادر یک لخت. و جامه‌های مخطط یمانی ترجمه وصائل است. رجوع به منتهی الارب شود.

۳- از «ینی».

۴- شعر مزبور در چاپ پاریس مغلوط است و در چاپهای دیگر اختلافات فاحشی دارد و ما از چاپ (ا) که صحیح‌تر بنظر میرسد آنرا ترجمه کردیم.

۵- مضاض (بضم م) مضاض بن عمر و ابوالحارث بن مضاض جرهمی‌اند (منتهی الارب).

۶- صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آرد: کناره کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن و زمزم و مقام است و بعضی حجر را هم بر آن افزوده‌اند.

←

خویش دعوت می‌کرد و در آن جایگاه متحصن شد و در سال شصت و چهارم هجری سپاهیان یزید بن معاویه به سرکردگی حصین بن نمیر سکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانه کعبه دچار حریق شد][۲] که گویند بسبب نفطی بوده است که آنرا بسوی ابن الزبیر پرتاب کرده‌اند [و در نتیجه این حریق دیوارهای آن درهم شکسته است و ابن الزبیر دیوارهای مزبور را خراب کرده][۲] و بار دیگر نیکوتر از پیشین آنرا بنا کرده است از آن پس که صحابه در وضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن الزبیر به گفتار پیامبر، ص، خطاب به عایشه، رض، استدلال کرد که فرموده «اگر طایفه تو تازه مسلمان نمی‌بودند و دورانشان بکفر نزدیک نمی‌بود بی‌شک وضع بنای خانه کعبه را بدانسان تجدید می‌کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو در شرقی و غربی قرار می‌دادم». بهمین سبب ابن الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هائی را که ابراهیم، ع، بنیان نهاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گرد آورد تا آن اساس را بچشم ببینند و ابن عباس به وی توصیه کرد که حفظ قبله را از مردم تحری کند، و وی بدین منظور در پیرامون پایه‌های بنا چوب بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هائی برای حفظ قبله درآویخت و برای تهیه کردن گچ[۳] و آهک کسانی به صنعاء یمن گسیل کرد تا از آن ناحیه مواد مزبور را بمکه آوردند. و از معدن سنگی که در آغاز از آنجا سنگ استخراج می‌کرده‌اند جستجو کرد و هرچه سنگ برای بنا لازم بود از آن فراهم آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همان پایه‌هایی که در روزگار ابراهیم، ص، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد و دیوارهای آنرا به اندازه بیست و هفت ذراع برآورد و چنانکه خود در حدیثش روایت کرد برای آن دو در متصل بزمین قرار داد.

و کف خانه و روپوش دیوارها را از سنگ مرمر پوشانید و دستور داد کلیدهای زرین برای درها بسازند و هم روی درها را از زر بپوشانید.

سپس در روزگار عبدالملک، حجاج برای پیکار با وی عازم شد و مکه را محاصره کرد و با منجنیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست و پس از آنکه بر ابن الزبیر چیره شد با عبدالملک درباره اینکه ابن الزبیر کعبه را تعمیر کرده و بعضی قسمتها بر ساختمان نخستین افزوده است

۱- ابن الزبیر، ابوبکر عبدالله بن زبیر بن عوام قرشی اسدی. پدر وی زبیر یکی از عشره مبشرهٔ و مادرش اسماء بنت ابوبکر است عبدالله پس از مرگ معاویه از بیعت با یزید سر باز زد و بمکه رفت و مدعی خلافت گشت و حکام یزید را از حجاز براند. یزید مسلم بن عقبهٔ مری را با سپاهی گران بدفع او گسیل کرد و مسلم پس از وقعه الحرهٔ بمرد و حصین بن نمیر بجای او بسرداری سپاه منصوب گشت و مکه مکرمه را در بندان کرد و این محاصره تا مرگ یزید یعنی تا ربیع الاول ۶۴ بکشید، پس از مرگ یزید ممالک اسلامی آن روز بجز مصر و شام خلافت ابن زبیر را پذیرفتند و عبدالملک بن مروان سپاهی بسوی عراق فرستاد و آنگاه حجاج بن یوسف را به حجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکه مکرمه را در بندان و با منجنیق‌هایی که به ابوقبیس نصب کرد خانه خدای را خراب کرد و این محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخرای سال ۷۳ عبدالله کشته شد. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۲- از «ینی».

۳- از «پ» درینی و (ا) فضه است.

گفتگو کرد. عبدالملک فرمان داد آنرا خراب کند و بار دیگر کعبه را بر همان شیوه و اساسی که در روزگار قریش بوده است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همان است که وی ساخته است، و گویند عبدالملک هنگامی که بصحت روایتی که ابن الزبیر از عایشه نقل کرده پی برده است از این عمل خود پشیمان شده و گفته است: کاش من آنچه را که ابوخبیب[1] در امر بنای کعبه متحمل شده تحمل می‌کردم و همان شیوه او را پیش میگرفتم. از این رو حجاج شش ذراع و یکوجب جایگاه حجر را خراب کرد و آنرا بر اساس قریش بنیان نهاد و در غربی و هم زیر آستانه در شرقی را که امروز دیده میشود مسدود کرد و سایر قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فروگذاشت و هیچگونه تغییری در آن نداد و بنابراین تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن الزبیر است و میان دیوار بنای ابن الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکاریست که بچشم دیده می‌شود و معلوم است که دو بنا را بهم پیوند کرده‌اند و یکی از دیگری به اندازه یک انگشت جداست و همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشند.

و در اینجا اشکال بزرگی روی میدهد زیرا آنچه گفته شد (در چگونگی بنای ابن زبیر و حجاج) منافی گفتار فقیهان در امر طواف کنندگان است، چه برحسب نظر آنان طواف کنندگان باید از خم شدن بر شادروانی که از پایین روی پایه دیوارها دور میزند احتراز کنند تا در نتیجه طواف ایشان در داخل خانه کعبه انجام نیابد، چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است بر روی پایه اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان درباره بوسیدن حجر الاسود گفته‌اند که طواف کننده ناچار است به بوسیدن رجوع کند تا راست ایستاده است تا مبادا قسمتی از طواف او در داخل خانه کعبه انجام یابد. و در این صورت اگر کلیه دیوارها را ابن الزبیر بنا کرده و بر اساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته‌اند روی میدهد. و برای رهایی از این اشکال ناچار باید یکی از این دو نظر را بپذیریم: نخست آنکه بگوییم حجاج کلیه بنا را خراب کرده و آنرا از نو بنیان نهاده است و این نظر را گروهی نقل کرده‌اند، ولی مشاهده و عیان خلاف این را ثابت میکند، چه اتصال میان دو بنا و جدایی یکی از دو دیوار در قسمت بالای آنها از دیگری بچشم نمودار است و از لحاظ صنعت بنایی درست این عقیده را رد میکند.

و یا اینکه بگوییم ابن الزبیر از تمام جهات بنا را بر اساس ابراهیم بنا نکرده بلکه فقط این امر را در قسمت حجر انجام داده است و بنابراین بنای امروزی با اینکه همان ساختمان ابن الزبیر است بر پایه‌های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و این هم بعید است.

و راه فراری از دو نظر مزبور نیست و خدای تعالی داناتر است.

سپس باید دانست که حیاط خانه کعبه یا مسجد سابقاً فضایی برای طواف کنندگان بود و در روزگار پیامبر، ص، و ابوبکر دیواری نداشت لیکن بعدها ازدحام مردم در آن فزونی یافت از این رو عمر، رض. چند

۱- در تمام چاپها بجای «ابوخبیب» (بضم خ- فتح ب) که کنیه عبدالله بن زبیر است «ابوحبیب» چاپ شده است. رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل ابوخبیب شود.

خانه خرید و آنها را خراب کرد و بر فضای مسجد افزود و در پیرامون آنها دیواری کشید که از قامت یک انسان کوتاهتر بود و عثمان و پس از وی ابن الزبیر و آنگاه ولید بن عبدالملک نیز هر یک همین شیوه را برگزیدند و خانه‌هایی بر آن افزودند و ولید بن عبدالملک برای آن ستونهایی از سنگ مرمر بنا کرد.

سپس منصور و پسرش مهدی نیز بر فضای آن افزودند و از آن پس افزودن بر آن متوقف شد و بر همین فضایی که در روزگار ما وجود دارد پایدار ماند. و خدا بحدی آن خانه را گرامی داشته و بدان عنایت فرموده است که در اندیشه نمیگنجد و کافی است که بگوییم خداوند آنرا جایگاه نزول وحی و ملائکه و عبادتگاه قرار داده و شعایر حج گزاری و مناسک را در آن واجب کرده است.

و برای حرم کعبه از همه نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی واجب کرده است که برای جز آن فرض نفرموده است. چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان حرم ممنوع است و باید کسی که بدرون حرم میرود جامه دوخته نپوشد و فقط با رو انداز بلندی که [سراسر] بدن را میگیرد[۱] داخل شود و زمین حرم بمنزله جایگاه امن و بستی است که پناه‌برندگان بدان و جانورانی که در چراگاه آن میچرند از هرگونه دستبرد و گزندی مصونند، از این رو به هیچ خائفی در آن جایگاه نمیتوان تعرض کرد و هیچ حیوانی را نمیتوان شکار نمود و درختان آنرا نمیتوان برای هیزم بکار برد. و حدود حرم که به این مزایا اختصاص دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تا تنعیم، و از راه عراق هفت میل تا خمیدگی منقطع کوه، و از راه[۲] جعرانه، نه میل تا شعب، و از راه جده ده میل[۳] تا منقطع عشایر، این است چگونگی و اخبار مربوط به مکه و آنرا ام القری و کعبه نیز می‌نامند از کلمه «کعب» بعلت بلندی آن و هم آنرا «بکّه» گویند اصمعی گوید: زیرا مردم با یک دیگر نرمی میکنند، و مجاهد گوید باء بکّه را به میم بدل کرده‌اند چنانکه لازب را لازم گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیک است، و نخعی[۴] گوید بکّه با باء بر خانه کعبه و مکّه با میم بر شهر اطلاق شود و زهری[۵] گوید بکّه به باء بر کلیه مسجد و مکّه به میم بر حرم اطلاق گردد. و ملتهای گذشته از روزگار جاهلیت مکّه را گرامی میداشتند و پادشاهانی مانند کسری (خسرو) و دیگران اموال و گنجینه‌های بسیار بدان میفرستادند و داستان شمشیرها و دو آهوی زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف میباشد. و رسول، ص هنگامی که مکّه را گشود در چاهیکه در خانه کعبه واقع بود هفتاد هزار اوقیه زر یافت و این مبلغ از ارمغانهایی بوده است که پادشاهان آنها را برای خانه کعبه میفرستاده‌اند و قیمت زر

۱- ترجمه ازار است. رجوع به منتهی الارب شود.

۲- از راه طائف هفت میل تا بطن نمرۀ (ن. ل).

۳- هفت میل (ک).

۴- ابراهیم نخعی، ابوعمران بن یزید بن اسود تابعی فقیه اصلا از مردم یمن بود و در کوفه میزیست، او محضر عایشه را درک کرده و بسال ۹۶ درگذشته است. (لغت نامه دهخدا).

۵- ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن شهاب محدث تابعی است وی از ده تن از اصحاب رسول، ص، روایت دارد و در سال ۱۲۴ درگذشته است. (لغت نامه دهخدا).

مزبور معادل دو میلیون دینار و به وزن دویست قنطار بوده است. و علی بن ابی طالب، ع، به پیغمبر گفت: ای رسول خدا کاش این ثروت را برای مصارف جنگ بکار میبردی، ولی پیامبر آنرا دست نزد. و همین پیشنهاد به ابوبکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید و در بخاری حدیثی است که سند آن به ابووائل[1] میرسد، گوید: نزد شیبهٔ بن عثمان نشستم و گوید وی نزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده‌ام که در آن (خانه کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم و همه را میان مسلمانان قسمت کنم. شیبهٔ گفت: تو چنین کاری نخواهی کرد. گفت: چرا؟ گفت از این رو که دو یار تو (پیامبر و ابوبکر) چنین کاری نکردند. عمر گفت آنها کسانی بودند که به ایشان اقتدا میشود. و ابوداود و ابن ماجه حدیث مزبور را تخریج کرده‌اند. و این ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامی که فتنه افطس پدید آمد و افطس حسن[2] بن حسین بن علی بن علی بن زین العابدین بود که چون در سال ۱۹۹ بر مکّه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت و همه گنجینه‌های آنرا تصرف کرد و گفت این ثروت به چه درد کعبه میخورد که بدون سود در آن ذخیره باشد ما برای تصرف آن شایسته‌تریم که در جنگها از آن استفاده کنیم، و آنگاه مبالغ مزبور را از خزائن کعبه بیرون آورد و تصرف کرد و از آن روزگار اندوخته کعبه از میان رفت.

و اما بیت المقدس (اورشلیم) یا مسجد اقصی در آغاز کار و در روزگار صابئه جایگاه معبد زهره بوده است و در ضمن ارمغانهایی که بدان معبد تقدیم میکرده‌اند روغن زیتون هم بعنوان هدیه بدان جایگاه میبرده و آنها را بر روی صخره‌ای که در آن معبد بوده می ریخته‌اند.

سپس معبد مزبور کهنه شد و پس از آنکه بنی اسرائیل آن ناحیه را تصرف کردند صخره مزبور را قبله نماز قرار دادند و آن چنان بود که چون موسی، ع، بنی اسرائیل را از مصر بیرون برد تا برحسب وعده‌ای که خدا به اسرائیل پدر ایشان و بپدر وی اسحاق[3] داده بود بیت المقدس را بتصرف خویش درآورند و چون در سرزمین تیه اقامت کردند خدا به موسی فرمان داد قبه‌ای از چوب اقاقیا بسازد چنانکه اندازه و شکل و هیاکل و تصاویر آن از راه وحی تعیین شده بود و نیز مقرر شده بود که در آن قبه باید تابوت (صندوق عهد) و مائده با بشقابها و مناره‌ای با قندیل‌های آن تهیه کند و مذبحی برای قربانی بسازد و وصف تمام اینها به کاملترین طریقی در تورات آمده است.

موسی قبه را بساخت و تابوت عهد را در آن بگذاشت و در آن تابوت بجای الواح نازل شده با دستورهای ده‌گانه که شکسته بود الواح مصنوعی قرار دارد و مذبح را نزدیک آن ترتیب داد و خدا به موسی

۱- ابووائل شقیق بن سلمه اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته‌اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفه و درک صحبت عمر و عثمان و علی و معاذ بن عباس و ابن مسعود و ابو هریره و عایشه و غیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده است (لغت نامه دهخدا).

۲- از (ا) و (ب) در «ینی» حسین بن حسن. و در دسلان حسین بن حسین است و صحیح صورت متن و منظور حسن بن علی اصغر بن علی سجاد بن حسین بن علی بن ابی طالب (ع) است، رجوع به لغتنامه (دهخدا) ذیل حسن افطس شود.

۳- درینی: و پدران وی اسحاق و یعقوب پیش از وی.

امر کرد که هارون امور قربانی را برعهده گیرد. و قبه مزبور را در میان خیمه‌های خود در تیه نصب کردند و بسوی آن نماز میخواندند و در مذبح جلو آن قربانی میکردند و متعرض وی در آنجا می‌شدند. و چون بر سرزمین شام تسلط یافتند [قبه را هم به کلکال از بلاد سرزمین مقدس میان قسمت بنی یامین و بنی افرائیم فرود آوردند و در آن جایگاه چهارده سال باقی ماندند هفت سال در مدت جنگ و هفت سال پس از فتح و هنگام تقسیم بلاد و چون یوشع، ع، درگذشت آنرا بشهر شیلو[1] نزدیک کلکال نقل کردند و بر گرد آن دیوارها برآوردند و بر این وضع مدت سیصد سال بجای ماند تا آنکه فرزندان فلسطین آنرا از تصرف آنان بیرون آوردند، چنانکه گذشت و بر ایشان غلبه یافتند ولی بعدا قبه را به آنان رد کردند و پس از مرگ کوهن بزرگ (عالی) آنرا به نوف بردند آنگاه در روزگار طالوت آنرا به کنعون[2] از بلاد بنی یامین نقل کردند و چون داود، ص، بسلطنت رسید قبه و تابوت را به بیت المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنرا بر روی صخره قرار داد][3] و داود، ع، تصمیم گرفت مسجدی بر صخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را بپایان نرسانید و بفرزندش سلیمان، ع، وصیت کرد و وی در مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آنرا بنا کرد و در این هنگام پانصد سال از وفات موسی، ع، میگذشت و ستونهای مسجد را از روی آن بنیان نهاد و بر روی آن کوشک شیشه‌ای قرار داد و درها و دیوارهای آنرا به روپوش زرین بیاراست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)[4] و مناره‌ها و کلیدهای آنرا از زر بساخت و در عقب عمارت قبه مانندی[5] بنا کرد که تابوت عهد را در آن بسپارند و تابوت را از صهیون شهری که اقامتگاه پدرش داود، ع، بود آوردند [و او هنگام بنا کردن مسجد دستور داده بود آنرا بیاورند و از این رو در این هنگام حاضر بود][6] و تابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنرا در قبه[7] مانند بگذارند و قبه و ظروف و مذبح همه آنها را در مسجد آماده کردند و برای هر یک جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامی که خدا میخواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و تورات و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامی که پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بسرزمین مقدسشان عودت دادند عزیز[8]

1- Silo.

۲- در متن چاپ (پ) چنین است، ولی دسلان در حاشیه «کبعون» و در متن Gabaon نوشته است.

۳- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین است: «و چون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبله آنان بود و آنرا در بیت المقدس بر روی صخره قرار دادند». ینی مطابق این متن است.

۴- از (ب).

۵- در چاپهای مصر و بیروت بجای کلمه «مقبوا» «قبر» است و سپس این جمله اضافه شده است: «و آن تابوتی است که الواح در آن قرار دارد».

۶- عبارت داخل کروشه از چاپ (پ) نقل شد.

۷- قبر: (ک) و (ا).

۸- عزیر (بضم ع- فتح ز) و عزرا (بکسر ع) نام یک تن از انبیای بنی اسرائیل است.

یکی از پیامبران بنی اسرائیل به کمک بهمن[۱] پادشاه ایران مسجد را بار دیگر بنا کرد. و این پادشاه کسی است که بنی اسرائیل را از اسارت بخت نصر نجات داد و ایشان را فرمانروایی بخشید[۲] و پادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که پایین حدود سلیمان بن داود، ع، بود و آنها از حدود مزبور تجاوز نکردند.

[و اما ایوانهایی که در زیر مسجد بنا شده و بصورت دو طبقه یکی بر روی دیگری دیده میشود چنانکه ستون طبقه بالای آنها بر روی ضربی طبقه پایین قرار گرفته است بسیاری از مردم گمان میکنند ایوانهای مزبور عبارت از اسطبل‌های سلیمان، ع، است در صورتی که چنین نیست، بلکه منظور از بنیان نهادن آنها پاکی و طهارت بیت المقدس از نجاست موهومی است که خیال میکنند، زیرا در شریعت آنان نجاست هر چند در زیر زمین قرار گیرد و میان آن نجاست نهان و روی زمین پر از خاک باشد، ولی میان نجاست پنهان و ظاهر زمین خط مستقیمی پدید آید آن وقت قسمت ظاهر زمین به توهم نجس میشود، و امر متوهم در نزد ایشان مانند امر محقق و مسلم است. از این رو ایوانهای مزبور را بدین صورت بنا کرده‌اند که ستون ایوانهای پایین منتهی به ضربی‌های آنها میشود و خط آنها را قطع میکند و در نتیجه نجاست به قسمت طبقات بالا بوسیله خط مستقیم نمیرسد و خانه از این نجاست موهوم و خیالی پاک میشود تا بطور کامل و مطمئن‌تری خانه مقدس به مرحله طهارت و تقدس برسد][۳].

آنگاه کشور بنی اسرائیل میان پادشاهان یونان و ایران و روم دست بدست میگشت و در این مدت پادشاهی خاندان اسرائیل بمرحله عظمت رسید و [پس از آن][۴] خاندان حشمنای[۵] که از کاهنان آن قوم بودند بسلطنت رسیدند و آنگاه فرمانروائی به هیرودس[۶] از بستگان ایشان (داماد و شوهر خواهر آنان) و پس از وی بفرزندانش انتقال یافت و هیرودس بیت المقدس را بر حدود بنای سلیمان، ع، بنیان نهاد و در زیبایی آن دقت فراوان بکار برد، تا آنکه بنای مزبور را در مدت شش سال تکمیل کرد و چون نوبت سلطنت روم به طیطش رسید و بر کشور بنی اسرائیل دست یافت بیت المقدس و مسجد آنرا خراب کرد و فرمان داد که در جایگاه آن زراعت کنند، پس از چندی رومیان به دین مسیح، ع، گرویدند و به تعظیم آن معتقد شدند، آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی از دین مسیح دگرگون شد و یکبار بدان میگرویدند و بار دیگر آنرا فرو

۱- گویا مقصود اردشیر است.

۲- از (ا) در حاشیه چاپ (پ) بجای «ولادة» «ولایة» است و گویا توجیهاتی که دسلان کرده و در حاشیه نوشته است: مادر بهمن یا اردشیر یهودی بوده، صحیح‌تر است.

۳- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده که شاید از اضافات ناسخان باشد.

۴- در «ینی» نیست.

۵- Machabées یا Les asmonéens.

6- Hérode.

میگذاشتند تا آنکه نوبت پادشاهی به قسطنطین[۱] رسید و مادر وی هیلانه[۲] (هلن) بدین مسیح ایمان آورد و به قدس[۳] (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که به عقیده آنان مسیح را بدان بر دار آویخته‌اند بدست آورد، و در آن جا کشیشان[۴] به وی خبر دادند که چوبی بر روی زمین انداخته شده و بر آن خاکروبه‌ها و کثافات نشسته است. هلن دستور داد چوب را از زیر خاکروبه‌ها بیرون آوردند و در جایگاه آن خاکروبه‌ها کلیسای قمامه[۵] را بنیان نهاد چنانکه گویی کلیسای مزبور بر روی قبر وی بعقیده آنان بنا شده است و فرمان داد بقیه ساختمان بیت المقدس را (که باقی مانده بود) خراب کنند و هم خاکروبه‌ها و کثافات را روی صخره بریزند چنانکه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا برحسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که نسبت به قبر مسیح بی‌احترامی کرده‌اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت لحم را بنا کردند و آن خانه‌ایست که عیسی، ع، در آن متولد شده است. و بیت المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدید آمد و عمر برای فتح بیت المقدس بدان جایگاه رفت و درباره صخره سؤال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبه‌ها و خاک فراوانی روی آنرا فرو پوشیده بود نشان دادند. عمر آن را از زیر خاک‌ها بیرون آورد (و روی آنرا پاک کردند) و بر آن مسجدی بر طریق بداوت بنیاد نهاد و شأن آن را بزرگ داشت، بنابر آنچه خدا به تعظیم آن اعلام فرموده و در قرآن (ام الکتاب)[۶] فضیلت آن از پیش آمده برحسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولید بن عبدالملک بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا میخواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه و عنایت کرد چنانکه همین شیوه را درباره مسجدالحرام و مسجد پیامبر، ص، در مدینه و مسجد دمشق پیش گرفت. و عربها مسجد دمشق را «بلاط الولید»[۷] مینامیدند، وی پادشاه روم را ملزم ساخت تا کارگران و مواد لازم برای تعمیر مساجد مزبور بفرستد و آنها را با (کاشی کاری) بیاراید و پادشاه روم دستور ولید را پذیرفت و بر طبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده تکمیل گردید، آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری رو بضعف نهاد و بیت المقدس جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعه قاهره بشمار میرفت و به فرمانروایی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود از این رو فرنگان به بیت المقدس لشکر کشیدند و

1- Constantin.

۲- Héléne در بعضی از نسخ «هلایهٔ» و در برخی «هیلانهٔ» است و صحیح «هیلانهٔ» میباشد.

3- Jérusalem.

۴- این صورت «قساوسه» از چاپهای مصر و بیروت است در «ینی» کلمه «قماقه» است که در لغت بمعنی «جمعیت مردم است».

۵- این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده‌اند و خود مسیحیان بجای آن «معبد زندگی دوباره» میگویند.

۶- در کتب لغت: ام الکتاب را به اصل کتاب یا لوح محفوظ یا سوره فاتحه یا تمام قرآن اطلاق کرده‌اند، در قرآن کریم نیز در سوره ۳ (آل عمران) آیه ۵ بمعنی اصل کتاب (قرآن) و معظم قرآن (هن ام الکتاب) و در سوره ۱۳ (رعد) آیه ۳۹ نیز (اصل کتاب) و لوح محفوظ و در سوره ۴۳ (زخرف) آیه ۳ به لوح محفوظ ترجمه و تفسیر شده. رجوع به کشف الاسرار ج ۲ ص ۱۵ و ص ۱۷ و ج ۵ ص ۲۱۰ و ص ۲۱۴ و ج ۹ ص ۴۸ و ص ۵۲ شود.

۷- «ینی»: بلادالولید.

با فتح بیت المقدس مالک همه ثغور شام[1] شدند و بر صخره مقدس آن کلیسایی بنیان نهادند که آنرا گرامی میشمردند و به بنای آن افتخار میکردند، لیکن همینکه صلاح الدین بن ایوب کردی در کشور مصر و شام استقلال یافت و آثار و بدعتهای عبیدیان را از میان برد به شام لشکر کشید و با فرنگانی که بر بیت المقدس تسلط داشتند بجهاد پرداخت تا آنکه بر ایشان غلبه یافت و بیت المقدس و کلیه مرزهای شام را که در تصرف خود داشتند از آنان بازگرفت و این واقعه در حدود سال ۵۸۰ هجری روی داد. صلاح الدین کلیسایی را که مسیحیان بر روی صخره بنا کرده بودند منهدم کرد و صخره را آشکار ساخت و مسجد را به اسلوبی بنیان نهاد که هم اکنون نیز بر همان وضع پایدار است.

و نباید بر تو اشکال معروف در این حدیث صحیح روی دهد: از پیامبر، ص، درباره نخستین خانه‌ای (مسجد) که وضع شده است سؤال شد فرمود مکّه، گفتند پس از آن؟ فرمود بیت المقدس، سپس پرسیدند فاصله میان آن دو چقدر است؟ فرمود چهل سال، زیرا مدت میان بنای مکّه و بیت المقدس بمقدار زمانی است که میان ابراهیم و سلیمان میباشد از این رو که سلیمان بانی بیت المقدس است و مدت میان او و ابراهیم متجاوز از هزار سال است.

باید دانست که مقصود از وضع در حدیث، بنا کردن خانه نیست، بلکه مراد نخستین خانه‌ایست که برای عبادت تعیین شده است و دور نیست که بیت المقدس برای عبادت پیش از بنای سلیمان در چنین مدتی وضع شده باشد چنانکه گویند صابئه تمثال زهره را بر روی صخره بنا کرده‌اند و شاید گذاشتن تمثال زهره بدان سبب بوده است که جایگاه مزبور برای عبادت تعیین گردیده است. چنانکه در روزگار جاهلیت بت‌ها و مجسمه‌ها را در پیرامون و درون خانه کعبه میگذاشتند و صابئه که تمثال زهره را بنا کردند در روزگار ابراهیم، ع، بودند. پس دور نیست مدت چهل سال میان وضع مکه برای عبادت و وضع بیت المقدس فاصله باشد و هرچند چنانکه معروف است در آنجا بنایی نبوده است و البته نخستین کسی که بیت المقدس را بنیان نهاده سلیمان، ع، است، پس این نکته را باید فهمید، چه حل اشکال مزبور در آن مندرج است.

و اما مدینه منوّره که آنرا یثرب هم مینامند، بنا کننده آن یثرب بن مهلائیل از عمالقه است و بنام او خوانده شده است، و بنی اسرائیل مدینه را از جمله شهرهایی که در سرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. و آنگاه خاندان قیله[2] از قبیله غسان با ایشان مجاور شدند و خاندان مزبور بر بنی اسرائیل غلبه یافتند و مدینه و دژهای آنرا از ایشان باز گرفتند سپس پیامبر، ص، فرمان یافت تا بدان شهر مهاجرت کند چه عنایت سابق

۱- ثغور در تداول جغرافیای تاریخی بر دو قسمت شام اطلاق می‌شد: ثغور جزری و ثغور شامی که میان آنها کوه لکام فاصله است ثغور جزری شامل شهرهای: ملطیه- کمخ- شمشاط- بیره- حصن- منصور- قلعه روم- حدث حمراء یا محمدیه یا کیتوک و مرعش می‌شد و ثغور شامی عبارت از شهرهای: طرطوس- اذنه- مصیصه- ثغور هارونی- سیس یا سیسه بود کلمه ثغور در این مورد بمعنی قلاع یا قلاع مرزی یا استحکامات مرزی است زیرا جهاد کنندگان حوره در آن دو ناحیه لشکریان اسلامی را نگاه می‌داشتند و با رومیان به جهاد می‌پرداختند. رجوع به فهرست نخبهٔ الدهر دمشقی شود.

۲- اوس و خزرج.

خدا بدان شهر بود، از این رو وی با ابوبکر به مدینه مهاجرت کرد و اصحاب نیز از وی پیروی کردند. پیامبر در آن شهر سکونت گزید و مسجد و خانه‌های خویش را بساخت و این بنا در جایگاهی بود که خدا آنرا برای این منظور آماده کرده و از روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. و خاندان قیله وی را پناه دادند و به او یاری کردند و بهمین سبب آنان را انصار نامیدند. و دین اسلام از مدینه بمرحله کمال رسید چنانکه بر همه ادیان برتری یافت و پیغمبر بر قوم خود غالب شد و مکه را فتح کرد و بتصرف خود درآورد و انصار گمان کردند که پس از فتح مکه وی آنان را ترک میگوید و بزادگاه خود منتقل میشود از این رو این پیش آمد مورد توجه آنان واقع شد تا آنکه پیامبر، ص. آنان را مخاطب ساخت و به ایشان خبر داد که تا دم مرگ مدینه را ترک نخواهد گفت. و هنگامی که آن حضرت، ص، زندگانی را بدرود گفت قبر شریفش در آن شهر بود و در فضیلت مدینه احادیث درستی وارد شده است که جای تردید در آنها نیست و میان علما درباره برتری مدینه بر مکه اختلاف روی داده است و مالک رحمه الله چون نصّ صریح از رافع بن خدیج[۱] بر او ثابت شده است که گوید: پیامبر، ص، گفت: مدینه از مکه بهتر است بدین گرویده است. این حدیث را عبدالوهاب[۲] در (المعونة) با احادیث دیگری که ظاهر آنها بر این منظور دلالت دارد نقل کرده است، ولی ابوحنیفه و شافعی مخالفت کرده‌اند. و در هر حال مسجد مدینه در مرتبه دوم مسجد الحرام قرار گرفته است و امتها از هر سوی با دل و جان بدان گراییده‌اند.

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که چگونه فضیلت بتدریج در مساجد بزرگ یاد کرده منحصر شده است از این رو که عنایت خدا از روز نخست به مساجد مزبور مبذول گردیده است و نیز میتوان به یکی از اسرار خدا در جهان هستی پی برد که چگونه امور دین و دنیا را بر ترتیب استواری بتدریج و با گذشت زمان بنیان می‌نهد.

و اما از مساجد دیگری بجز مساجد سه‌گانه یاد کرده در روی زمین اطلاعی نداریم جز اینکه میگویند مسجد آدم، ع، در سرندیب از جزایر هند واقع است، ولی درباره آن اخبار قابل اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آنرا ثابت کرد. و ملتهای باستان برحسب دیانتهایی که داشته‌اند دارای مساجدی بوده‌اند که آنها را گرامی می‌شمرده‌اند از آن جمله آتشکده‌های ایرانیان و معابد مردم یونان و خانه‌های (مقدس) تازیان در حجاز است که پیامبر، ص، در غزوات خود فرمان داد خانه‌های مزبور را خراب کنند. و مسعودی برخی از آن خانه‌ها را در تألیف خود آورده است که ما بر آن نیستیم هیچیک از آنها را نقل کنیم زیرا خانه‌های مزبور نه بر وفق شرع و نه بر طریقی دینی است و کسی به آنها توجهی ندارد و بتاریخ آنها اهمیت نمیدهد و درباره

۱- رافع بن خدیج (بضم خ- فتح د) محدثی است که در مدینه متولد شده و یکی از انصار بشمار میرفته و در سال ۷۴ هجری درگذشته است.

۲- عبدالوهاب، قاضی عبدالوهاب بن علی که معروف به «ابن طاوس» است و در سال ۴۲۲ هجری درگذشته است. و او بجز سید ابن طاوس معروف است.

آنها آنچه در تواریخ آمده کافی است و هر که بخواهد به تاریخ آشنا شود بر اوست که به کتب مزبور رجوع کند و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید.[۱]

فصل هفتم

در اینکه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقیه و مغرب اندک است

زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به اقوام بربر بوده است. و کلیه اجتماعات و آبادانی‌های نواحی یاد کرده در مرحله بادیه‌نشینی قرار داشته و حضارت و شهرنشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگانی آنان بمرحله کمال برسد و دولتهایی که از فرنگان و عرب در آن سرزمین فرمانروایی میکرده‌اند، دوران حکومت آنها چندان ادامه نیافته است که آداب حضارت و شهرنشینی آنان در آن ممالک رسوخ یابد. از این رو عادات و شئون بادیه‌نشینی همچنان در میان آنان پایدار مانده است و به آداب مذکور نزدیکترند و بدین سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته است و همچنین صنایع در میان بربرها کمتر متداول است، زیرا بادیه‌نشینی در زندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از توابع شهرنشینی و حضارت است و بناها و ساختمانها بسبب صنایع کمال می‌پذیرد و ناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع نپرداخته‌اند از این رو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته‌اند تا چه رسد به اینکه به ساختن شهرها اقدام کنند، و گذشته از این بربرها دارای عصبیت‌ها و خاندانها و قبایل میباشند و هیچ گروهی از آنان یافت نمیشود که تهی از عصبیت باشد و داشتن عصبیت و ایل و تبار نیز خود یکی از مظاهری است که ویژه بادیه‌نشینان است و لازمه شهرنشینی آرامش و سکونت گزیدن است و ساکنان شهر بر نگهبانان و سپاهیان شهر تکیه میکنند تا آنان را از خطرات مصون دارند و از این رو می‌بینیم که بادیه‌نشینان از سکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می‌زنند و تنها موجبی که آنان را به سکونت در شهرها وامیدارد توانگری و تجمل خواهی است و چنین گروهی هم بسیار اندکند. بدین سبب سراسر یا بیشتر عمران و اجتماع افریقیه و مغرب بوضع بادیه‌نشینی است و مردم آن نواحی چادرنشینند و دارای چارپایانی از قبیل شتر و گوسفند میباشند و به زاغه‌هایی در کوهها پناه میبرند. کلیه و یا بیشتر عمران و اجتماع بلاد غیر عرب عبارت از دهکده‌ها و شهرستانها و روستاهایی در ممالک اندلس و شام و مصر و عراق عجم و امثال اینها بوده است، زیرا اقوام غیر عرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسله خاندان خود را حفظ کنند و در صراحت نسب و پیوند آن بر یک دیگر ببالند، بلکه این مزیت اغلب به بادیه‌نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنان را بیکدیگر نزدیکتر میکند و رشته خویشاوندی را استوارتر میسازد و از این رو عصبیت آنان هم بهمین میزان مستحکمتر میشود و خداوندان

۱- اشاره به: یَهْدِی من یَشاءُ ۷۴: ۳۱.

اینگونه عصبیت‌ها شیفته بادیه‌نشینی میباشند و از اقامت در شهر دوری میجویند، چه شهرنشینی دلاوری آنان را از میان میبرد و ایشان را متکی بدیگران میکند. پس باید این حقیقت را دریافت و مسائل را بر آن قیاس کرد.[۱]

فصل هشتم

در اینکه بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته‌اند اندک است

و علت آن نظیر مطالبی است که درباره بربرها یاد کردیم، زیرا عرب نیز از اقوام دیگر، بدوی‌تر و دورتر از صنایع است. و نیز بسبب آنکه تازیان نسبت به ممالکی که هنگام اسلام گشودند تا پیش از اسلام بیگانه و ناآشنا بودند، ولی همینکه کشورهای مزبور را (پس از اسلام) متصرف شدند دیری نگذشت که رسوم شهرنشینی را بکمال اخذ کردند با اینکه هنگامی که بناهای دیگران را دیدند خود را از بنیان نهادن ساختمانهای نوینی بی‌نیاز شمردند.

و نیز دین در آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را بی‌آنکه جانب میانه روی مراعات شود، روا نمیدانست، چنانکه در کوفه بعلت آنکه در گذشته در ساختمانها، نی بکار برده بودند حریقی روی داد و هنگامی که از عمر درباره بکار بردن سنگ در بناها کسب اجازه کردند توصیه کرد که سنگ بکار برید، ولی نباید هیچیک از شما بیش از سه اطاق بسازید و در بنیان نهادن بناهای بلند همچشمی و زیاده‌روی مکنید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و به نمایندگانی که نزد او بودند و هم بمردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برتر از اندازه بالا نبرند، گفتند اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک نکند و از میانه‌روی بیرون نبرد.

و چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی میکرد دور شدند و به اینگونه مقاصد بی‌پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل خواهی بر آنان غلبه یافت و عرب از ملت ایران در کارها یاری جست و صنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهرنشینی و توانگری و تجمل خواهی آنان را به صنایع و ساختمانهای بلند کشانید، آن وقت بناهای استوار بر افراشتند و کارگاههای صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت هنگامی پدید آمد که با انقراض دولت عرب نزدیک بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها و شهرستانهای گوناگون بر پا سازند، ولی ملتهای دیگر بدینسان نبودند

۱- در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست». و متن با (ینی) و (پ) مطابق است.

چنانکه دوران فرمانروایی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و رومیان و هم خود تازیان در دوره‌های پیشین عاد و ثمود و عمالقه و تبّعها مدتهای زیاد فرمانروائی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت و از این رو شماره بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان به یادگار ماند، و اگر خواننده در این باره با دیده بینا بنگرد گفته‌های مرا مطابق واقعیت خواهد یافت، و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند.

فصل نهم

در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی به سرعت راه می‌یابد

و علت آن چنانکه یاد کردیم حالت بادیه‌نشینی و دوری آنان از صنایع است و بدین سبب بناها را از بنیان استوار نمیکنند. و خدا داناتر است. برای سست بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیز وجود دارد که محسوس‌تر است و آن این است که در بنیان نهادن شهرها چنانکه یاد کردیم کمتر حسن انتخاب بکار میبرند و وضع مکان و پاکیزگی هوا و آب و کشتزارها و چراگاهها را به هیچ رو مراعات نمیکنند، چه به نسبت اختلاف نکات مزبور خوبی و بدی شهر از لحاظ عمران طبیعی فرق میکند، در صورتی که عرب از اینگونه دقایق بکلی برکنار است، بلکه آنها تنها چراگاههای شتران خویش را در نظر میگیرند و به هیچ رو بپاکی یا ناپاکی آب یا کمی و فزونی آن اعتنایی ندارند و از حاصلخیزی کشتزارها و مراتع و وضع هوا جستجو نمیکنند زیرا آنها همواره در حال کوچ کردن از این سوی بدان سوی هستند و حبوب و غلات را از شهرهای دور نقل میکنند.

و اما درباره وزش بادها، دشتها وزشگاههای مختلف و گوناگون دارد و کوچ کردن از این سوی بدان سوی ضامن استفاده از وزشگاههای خوش است، زیرا بادهای ناپاک و بدبو بسبب سکونت گزیدن و در یکجا ماندن و فزونی زباله و کثافات پدید می آید. و ببین تازیان هنگامی که کوفه و بصره و قیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیکی به دشت و راههای کوچ کردن را در نظر گرفتند. از این رو اماکن مزبور از لحاظ وضع طبیعی به هیچ رو مناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم ماده‌ای که در حفظ اجتماع و عمران، بدان نیاز است در پیرامون آنها یافت نمیشد، تا پس از فرمانروایی آنان به عمران بدان نیاز است در پیرامون آنها نمیشد، تا پس از فرمانروایی آنان به عمران شهرهای مزبور یاری کند، چنانکه جایگاه‌هایی که برای بنیان گذاردن آن شهرها برگزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی نبود و در میان جمعیتها و طوایف گوناگون قرار نداشت، تا مردم آنها را آباد کنند و بر جمعیت آنها بیفزایند. از این رو در نخستین وهله‌ای که رشته فرمانروایی آنان از هم گسیخت و عصبیت آنان که بمنزله حصاری برای آن شهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرنگ رو به ویرانی و انحلال نهاد،

چنانکه گویی در جهان وجود نداشته است. و خدا کار می‌راند و مراد بر می‌آرد که باز شکننده‌ای نیست و پس آورد ساز حکم او را.[۱]

فصل دهم

در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامی که نخست شهرها را بنیان می‌نهند دارای خانه‌ها و مساکن اندکیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایه برافراشتن دیوارها از لحاظ بلندی و زیبایی است، مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر و کاشی و شبه و صدف و شیشه در آن کمیاب است و از این رو بناهای آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیه‌نشینان و ابزار (مصالح) آن تباه و فاسد است.

ولی هنگامی که عمران و اجتماع شهر توسعه یابد و بر جمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی می‌یابد تا بمرحله نهایی و کمال خود میرسد، چنانکه در این باره گفتگو کردیم. از این رو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود، ساختمانهای آنهم تقلیل می‌یابد و فاقد بناهای زیبا و بلند و استوار میشود و سپس بسبب کمی جمعیت کار و کوشش هم در آن نقصان می‌پذیرد و در نتیجه، جلب ابزار و مصالح مانند سنگ و مرمر و غیره بدان شهر اندک میشود و رفته رفته مردم بکلی فاقد اینگونه لوازم میگردند و برای بناها و ساختمانهای خود از همان مواد و مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده میکنند و آنها را از کارگاه به کارگاه دیگر نقل میکنند زیرا بیشتر کارگاهها و کاخها و خانه‌ها بسبب کمی عمران، خالی از سکنه میباشد و شهر آن رونق و آبادی نخستین خود را بکلی از دست میدهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه بخانه با دست بکار گذاشته می‌شود (نه با وسایل ماشینی یا چرخ) تا آنکه قسمت عمده آنها را بکلی از دست میدهند و دیری نمیگذرد که درساختن ابنیه بهمان وضع بادیه‌نشینی باز میگردند و بجای سنگ، خشت در بناها بکار میرند و سبک زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می‌دهند و سرانجام ابنیه شهر مانند خانه‌های دهکده‌ها و قصبات و روستاها میشود و آثار بادیه‌نشینی در آن نمودار می‌گردد، و آنگاه همچنان رو بنقصان و خرابی میرود تا به آخرین مرحله ویرانی می‌رسد، اگر برای آن مقدر شده باشد. دستور خدای تعالی است در میان بندگانش.

فصل یازدهم

در اینکه برتریی که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بر یکدیگر دارند

۱- وَاللهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ۱۳: ۴۱. ترجمه آیه از کشف الاسرار ج ۵ (ص ۲۱۰) است.

وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست

و علت آن این است که ثابت و دانسته شده است یک فرد بشر به تنهایی بکار نیازمندیهای خود در امر معاش نمی‌پردازد، بلکه افراد یک اجتماع با یکدیگر همدستی و تعاون میکنند تا بتوانند وسایل معاش خود را فراهم سازند و موادی که در پرتو همکاری و تعاون گروهی از مردم بدست می آید برای جماعتی چند برابر آن عده کافی خواهد بود و ضروریات آنها را برطرف خواهد کرد. چنانکه در مثل یک فرد بتنهایی مقدار خوراک خود را از گندم فراهم نمی‌سازد، ولی هرگاه برای بدست آوردن آن، شش یا ده تن همکاری کنند. یعنی آهنگر و درودگر برای ساختن ابزار و گاودار برای شخم و دروگر برای درویدن خوشه‌ها و تنی چند برای کارها و ضروریات دیگر کشاورزی همدست شوند، خواه این کارها را میان خود تقسیم کنند و یا بطور جمعی آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند، آن وقت این مواد غذایی برای گروههایی چندین برابر آنان کافی خواهد بود. بنابراین کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن کارگران خواهد بود.

و هرگاه کلیه کارهای ساکنان یک شهر یا قصبه بر مقدار ضروریات و نیازمندیهای آنان تقسیم شود میزان کمتری از آن کارها هم در برابر نیازمندیهای ایشان کفایت خواهد کرد و کارهای ایشان یکسره نسبت به ضروریات نیازمندیهای آنان فزونتر خواهد بود و آن وقت مازاد این کارها صرف عادات و کیفیات تجمل خواهی و وسایل رفاه و توانگری خواهد شد و نیازمندیهای مردم شهرهای دیگر را هم بر طرف خواهند کرد و دیگران آنها را در مقابل اجناس دیگر یا بهای آنها خواهند گرفت و از این راه بمرحله توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه و روزی ثابت کردیم که درآمد و دارایی عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از این رو هرگاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آنها هم در میان آنان افزوده میشود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و درآمد آنان فزونی می‌یابد و این امر موجب رفاه و توانگری آنان میشود و بدان منتهی میگردد که به تجمل‌پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند و ظروف و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند و خدم و حشم و مرکوبهای بهتر آماده سازند و اینها همه کارهایی است که به ارزش‌هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی برمی‌گزینند و آن گروه به تهیه کردن آنها همت میگمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج میبابد و دخل و خرج مردم شهر افزونتر میشود و پیشه وران و هنرمندانی که این کارها را پیشه خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست می آورند و هنگامی که عمران و اجتماع ترقی کند به همان نسبت بار دیگر کارها فزونی می‌یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش‌طلبی بدنبال بدست آورده‌ها توسعه می‌پذیرد و عادات و رسوم و نیازمندیهای آن افزون میگردد و برای بدست آوردن آنها صنایع نوینی ابداع میشود و آنگاه ارزش آنها بالا می‌رود و به همین سبب دارایی و محصول در شهر برای بار دوم دو برابر میشود و بازار کارها بیش از بار

نخستین رواج می‌یابد و همچنین دربار دوم و سوم کار رونق میگیرد زیرا کلیه آن کارهای زاید به امور تجملی و توانگری اختصاص می‌یابد، برعکس کارهای اصلی که تنها به امور معاش تعلق میگیرد.

پس[۱] هرگاه شهری بسبب یک نوع اجتماع و عمران برتری یابد، این برتری در نتیجه فزونی بدست آورده‌ها و وسایل رفاه و بعلت عادات و رسوم تجملی خواهد بود که در شهر دیگر یافت نمیشود و هرچه عمران آن از شهرهای دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمان نسبت در توانگری و تجمل خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتر است کاملتر و مرفه‌تر خواهد بود و این تناسب بر یک شیوه در تمام اصناف نمودار خواهد گردید، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر و شرطی (پاسبان) این شهر با زندگانی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت و این حقیقت را میتوان در مغرب ملاحظه کرد و در مثل وضع فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه، مانند بجایه و تلمسان و سبته سنجید، آن وقت می‌بینیم میان آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یک قاضی در فاس مرفه‌تر از زندگانی یک قاضی در تلمسان است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور با یکدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که وضع زندگانی آنان در فاس بهتر از زندگانی همان صنف در تلمسان است و نیز وضع تلمسان با وهران و الجزایر و وضع وهران و الجزایر با شهرهای فروتر از آنها بر همین شیوه است تا به دهکده‌های کوهستانی میرسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیه ضروریات معاش آنان می‌باشد یا از فراهم آوردن آنهم قاصرند.

و علت آن تفاوت و اختلاف کارها در شهرهای مزبور میباشد چنانکه گوئی همه آنها بازارهائی مخصوص کارهاست و خرج در هر بازاری بنسبت خود آن است چنانکه دخل یک قاضی در فاس و هم در تلمسان برابر خرج اوست، ولی در هرجا درآمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی آن عظیم‌تر و وسیع‌تر خواهد بود و درآمد و هزینه در فاس بعلت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه احوال تجمل خواهی و ثروت در آن شهر انبوه‌تر و فزونتر است و بنابراین وضع معاش اهالی آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران و قسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تا چنانکه یاد کردیم به شهرهایی میرسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و چنین نقاطی را نمیتوان در شمار شهر آورد، چه آنها از قبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب میشوند و به همین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچک و ضعیف احوالند و تا حدی دچار فقر و بینوایی هستند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می‌اندازند فزونی نمی‌یابد و از این رو دارایی آنان رشد و توسعه نمی‌یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند میباشند. و این حقیقت را میتوان حتی در وضع زندگی گدایان و بینوایان آنان مورد تأمل و اندیشه قرار داد، زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا وهران مرفه‌ترند و من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای

۱- عبارت در بیشتر نسخه‌های دسترس ما مغشوش است.

گوشت قربانی را میخواستند و بسیاری از لوازم تجملی و وسایل توانگران مانند گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنیها و اثاث زندگی چون غربال و ظروف را درخواست میکردند و اگر گدایی در تلمسان یـا وهـران چنین وسایلی را از مردم بخواهد منکر شمرده میشود و او را مورد سرزنش قـرار میدهنـد. و در ایـن روزگـار درباره آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بما میرسد که بسیار شگفت آور است، چنانکه بسیاری از بینوایان مغرب به همین سبب مشتاق منتقل شدن به مصر می‌شوند، چه میشـنوند که وضع رفاه و آسایش مردم در آن کشور از دیگر نواحی بهتر است. و عامه معتقدند علت آن این است کـه[۱] در آن سرزمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه‌های فراوانی در دسترس مردم آن کشور اسـت و اهـالی آن کشور بیش از مردم کلیه شهرها صدقه و ایثار میکنند در صورتی که حقیت امر چنین نیست بلکـه علـت وفور نعمت و ثروت در آن سرزمین چنانکه می‌دانیم اینست که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت بـه ایـن شهرهایی که در دسترس ماست برتری دارند و بدین سبب وسایل رفاه و آسایش در آن کشور توسـعه یافتـه است.

و اما وضع درآمد و هزینه در همه شهرها یکسان است و هر وقت درآمد فزونی یابد هزینه هـم بهمـان نسبت افزون میشود و بالعکس.

و هنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر رو بتوسعه میرود. هر چه درباره اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آنها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می‌آید بر گردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی‌هایی که بسبب آنها بخشـش و ایثـار بـرای جوینـدگان آن آسـان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.

و نظیر این وضع را میتوان از حیوانات (غیر اهلی) در خانه‌های یک شهر دریافت کـه چگونـه از لحـاظ دور شدن از یک خانه یا نزدیک شدن بخانه دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه‌هـای تـوانگران و خداوندان نعمت که سفره‌های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه‌ها و پس مانده‌هـای سـفره انـواع جـانوران از قبیل دسته‌های مورچه و دیگر حشرات گرد می آیند [و در زیر زمین آنها موشهای فـراوان خانـه میکننـد و گربه‌ها بدانها پناه میبرند][۲] و بر فراز آنها دسته‌های پرندگان پرواز میکنند تا آنکه از دانه‌ها و خرده فضـولات آنها بهره‌مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند، ولی در پیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد نمی آید و در فضای آنها هیچگونه پرنده‌ای پرواز نمیکنـد و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه‌ای پناه می آورد چنانکه شاعر گوید:

۱- مردم آن سرزمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یا گنجینه‌های بسیاری در دسترس آنان قـرار دارد: (اضـافه چاپهـای مصر و بیروت).

۲- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

پرندگان بجایی فرود می آیند که در آنجا دانه ریخته باشد، آنها بخانه‌های بخشندگان می آیند.[۱]

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه‌های مردم را با دسته‌های جانوران و خرده ریزه‌های سفره‌ها را با مازاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصد بذل وجود داشته باشند آسان میشود، زیرا اغلب بی‌نیاز هستند و از آنچه بدیگران می‌بخشند در دسترس آنان بحد وفور یافت میشود، و باید دانست که وسعت و رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفراوانی آنها وابستگی دارد و خدا از جهانیان بی‌نیاز است[۲].

فصل دوازدهم

درباره ارزهای (ارزاق و کالاهای) شهرها

باید دانست که کالاها و مواد کلیه بازارها عبارت از نیازمندیهای مردم است و این مواد بر دو گونه است: برخی ضرور و لازمند مانند مواد غذایی گندم و جو و نظایر آنها چون باقلا و نخود و دانه خلر و دیگر حبوب. و همچون چاشنی‌های اغذیه مانند پیاز و سیر و غیره و برخی در مرحله تفننی و کمالی میباشند مانند: خورشها و میوه‌ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و مرکوبها و دیگر اقسام ساختمانها و بناها.

و هرگاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آنها ارزان میشود و بهای اشیای تفننی و کمالی چون خورشها و میوه‌ها و غیره رو بگرانی میگذارد. و هرگاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه برعکس خواهد بود. و علت آن این است که چون حبوب از مواد غذایی ضروری است برای تولید آنها کوشش فراوان میشود، زیرا هیچ فردی از فراهم آوردن مواد خوراکی ماهیانه یا سالانه خود و خانواده‌اش غفلت نمیکند و از این رو عموم یا بیشتر مردم در آن شهر یا در نواحی نزدیک آن برای تولید و بدست آوردن آنها بتلاش میپردازند و ناچار هستند اینگونه نیازمندیهای خود را فراهم سازند و چون همه مردم برای بدست آوردن مواد غذایی خود میکوشند در نتیجه مقدار بسیاری از مواد خوراکی نسبت به میزان نیازمندی خاندانهای آنها زیاد می آید که نیاز بسیاری از مردم آن شهر را برطرف میکند و از این رو بی‌شک مواد خوراکی بیش از نیاز مردم آن شهر فراهم می آید و اغلب بهای آنها تنزل میکند مگر آنکه در بعضی از سالها زراعت آنها دچار آسیبهای آسمانی بشود. و اگر به علت بیم از اینگونه آفت زدگی‌ها مواد غذایی را احتکار نمیکردند در نتیجه فراوانی آنها که در پرتو توسعه عمران و اجتماع حاصل میشود، بی‌گمان آنها را مفت و رایگان در دسترس مردم قرار میدادند.

۱- مضمون شعر سعدی است که گوید:

مرغ جایی رود که چینه بود نه بجایی رود که چی نبود

۲- فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ ۳: ۹۷. و در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و او از جهانیان بی‌نیاز است». صورت متن از (پ) و (ینی) است.

ولی دیگر لوازم زندگی مانند خورشها و میوه‌ها و نظایر آنها چندان مورد نیاز عامه اهالی شهر نیست و مردم شهر یکسره در راه بدست آوردن آنها تلاش نمیکنند، بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند، گذشته از این، هنگامی که یک شهر از لحاظ عمران توسعه پذیرد و عادات و رسوم تجملی و ثروتمندی در آن بیش از حد رواج یابد آن وقت اینگونه لوازم تفننی طالبان فراوانی خواهد داشت و آنها را طبقات مختلف به نسبت رفاه و آسایش زندگی خود بسیار بکار خواهند برد و در نتیجه مقدار موجود اینگونه لوازم در برابر حوائج طالبان آنها بیش از حد اندک خواهد بود و خریداران آنها بطور روز افزون افزایش خواهد یافت در صورتی که لوازم تفننی بر همان میزان نخست کمیاب باقی خواهد بود و از این رو جویندگان برای بدست آوردن آنها ازدحام میکنند و توانگران و آسایش طلبان بهای آنها را بیش از اندازه گران میپردازند، زیرا بیش از دیگران بدانها نیازمندند و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می‌بینی گران میشود.

و اما درباره گرانی صنایع و مزد سازندگان آنها در شهرهای پر جمعیت سه علت وجود دارد:

۱- فزونی نیاز به آنها به سبب آنکه شهر در نتیجه وفور عمران بمرحله توانگری و تجمل خواهی میرسد.

۲- عزیز شمردن پیشه‌وران و صنعتگران کار خویش را و خوار نساختن خود به علت سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق.[۱]

۳- فزونی توانگران و تجمل دوستان و نیاز فراوان آنان به اینکه دیگران را بخدمت خود گمارند و از مهارت صنعتگران در کارهای خود استفاده کنند و از این رو رقابت و همچشمی به اینکه فلان صنعتگر را بخود اختصاص دهند موجب میشود که به پیشه‌وران و صنعتگران مزدهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی کار آنها بپردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه وران ارجمند میشوند و کارهای آنان گران می‌شود و در نتیجه این امر مخارج مردم شهر بیش از پیش افزایش می‌یابد.

ولی در شهرهای کوچک و کم جمعیت مواد غذایی مردم اندک است، زیرا از یک سو کار و تولید در اینگونه نواحی کمتر میباشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر میترسند مواد غذایی کمیاب شود، از این رو آنچه بدست می آورند آنها را در نزد خود نگهمیدارند و احتکار میکنند و در نتیجه مواد مزبور در میان آنان کمیاب میشود و بهای آنها برای خریدار بالا میرود.

و اما مرافقی[۲] که دارند، آنها هم بی‌استفاده می‌ماند و بعلت کمی جمعیت و تنگی معیشت مردم بی‌خریدار می‌شود و بازار آنها رواج نمی‌یابد و ارزش آنها ارزان میشود. و گاهی بهای باج و خراجی را که بنام سلطان در بازارها و دروازه‌های شهر بر ارزاق عمومی وضع میکند و هم منافعی را که گرد آورندگان خراج برای خودشان از فروشندگان میگیرند نیز بر قیمت مواد غذایی می افزایند و آنرا روی جنس میکشند و به

۱- نسخ دارای اختلاف است برخی اغترار و برخی اعتزاز است.

۲- هر آنچه از آن نفع برند.

همین سبب قیمت‌های مواد غذایی در شهرها گرانتر از نواحی بادیه‌نشینان است، زیرا باج و خراج و دیگر تکالیفی که مأموران بر مردم تحمیل می‌کنند در میان آنان اندک است یا بکلی وجود ندارد، ولی در شهرها بویژه در آخرین مراحل دولتها اینگونه مالیاتها بطور روز افزون افزایش می‌یابد.
و گاهی هم قیمت مخارج و زحماتی را که از راه کشاورزی در تولید مواد غذایی متحمل میشوند نیز بر بهای آن مواد می افزایند و پیوسته این قسمت را در ارزش اجناس حفظ میکنند، چنانکه در این روزگار در اندلس این وضع روی داده است. زیرا چون مسیحیان، مسلمانان را از اراضی حاصلخیز اندلس رانده و آنان ناچار به کناره دریا و بلاد و نواحی ناسازگار آن پناه برده‌اند که در آنجا گیاه و زراعت بخوبی بدست نمی آید و زمین‌های حاصلخیز و شهرهای پاکیزه[1] خوش آب و هوا را مسیحیان از تصرف آنان خارج ساخته‌اند از این رو مجبور شده‌اند (برای کشاورزی) کشتزارها و گاوهای مخصوص زراعت را بعنوان اجاره و کرایه بدست آورند و با ممارست در اصلاح گیاه‌ها و حاصلخیز کردن زمینها سعی بلیغ مبذول دارند و در این راه با رنج فراوان باید بکارهای پر ارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و از این رو در راه کشاورزی باید مخارج خطیری بپردازند، این است که مخارج مزبور را در بهای محصولات در نظر میگیرند و به همین سبب از زمانی که مسیحیان، مسلمانان اندلس را مجبور کرده‌اند که به این ناحیه مهاجرت کنند و سرزمین مزبور با سواحل آن به مسلمانان اختصاص یافته است، کشور اندلس بگرانی ارزاق مشهور شده است. و وقتی مردم میشنوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان میکنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است. در صورتی که حقیقت امر چنین نیست، و مردم اندلس چنانکه میدانیم نسبت به مردم آن ناحیه کشاورزتر و در این امر از دیگران بصیرترند و کمتر فردی از سلطان گرفته تا بازاری در این کشور یافت میشود که دارای کشتزار یا زمین مزروعی کوچکی برای کشاورزی نباشد، مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا غریبانی که از شهر دیگر در شهری سکونت میگزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاک مزروعی نیستند، به همین سبب سلطان بجای مستمری نقدی اینگونه غازیان را به جیره یا حقوق جنسی[2] اختصاص میدهد، یعنی مواد غذایی و علوفه آنها را به مزارع حواله میدهد. بنابراین تنها موجب گرانی حبوب در میان آنان همان است که یاد کردیم، و چون برعکس بربرها در سرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند همه آن سختیها و بارهای سنگین از آنان دور شده است به اضافه اینکه فلاحت افزون و عمومی است و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کننده شب و روز است[3].

۱- اشاره به آیه: وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ ۷: ۵۸.

۲- ترجمه کلمه «عولة» است که از اصطلاحات خاص اندلس بوده است و خود مؤلف آنرا تفسیر کرده است.

۳- در چاپهای مصر و بیروت این عبارت هم اضافه شده است: «و او یگانه قهار است، پروردگاری جز او نیست». متن از «پ» و «ینی» است.

فصل سیزدهم

در اینکه مردم بادیه‌نشین نمیتوانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند

و سبب آن این است که چنانکه در فصول پیش یاد کردیم در شهرهای پر جمعیت، ثروت و وسایل ناز و نعمت آن فزونی می‌یابد و به اینگونه نیازمندیها خو می‌گیرند و در نتیجه وسایل ناز و نعمت تبدیل به ضروریات می‌شود و با همه اینها کلیه کارها در اینگونه شهرها با ارزش میگردد و بسبب ازدحام، اغراض ناشی از ناز و نعمت مرافق (منافع) گران می‌گردد، زیرا از یک سو وسایل تجملی و ثروت رو به ازدیاد میرود و از سوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی را که بر بازارها و کالاها وضع می‌شود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ میدارند، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و هم مواد غذایی و نتایج اعمال انسانی بی‌اندازه گران میشود و در نتیجه مخارج ساکنان شهر بیش از حد و به نسبت عمران و آبادانی آن افزایش می‌یابد و مخارج یک فرد نیز بهمان نسبت رقم بزرگی را تشکیل میدهد و در چنین شرایطی برای هزینه ضروریات و دیگر لوازم زندگی خود و خانواده‌اش بثروت بسیاری نیازمند میشود و یک فرد بادیه‌نشین که درآمد اندکی دارد و[1] در شهری کوچک ساکن است که بازار کارهای آن برای بدست آوردن ثروت کاسد می‌باشد، نمی‌تواند پیشه‌ای برای کسب مال و اندوخته برای خود فراهم آورد، به همین علت سکونت وی در شهر بزرگ دشوار خواهد بود زیرا در اینگونه شهرها وسائل تفننی فراوان متداول است و با این وصف فراهم آوردن ضروریات زندگی دشوار است، در صورتی که همان بادیه‌نشین در حالت صحرا گردی به کمترین اعمال نیازمندیهای خود را فراهم میسازد، چه وی در امور معاش و سایر مخارج زندگی کمتر پابند عادات و رسوم تجملی است و اگر باشد، بسیار ناچیز است و بدین سبب به ثروت بسیاری نیازمند نیست. و هر کس از بادیه‌نشینان از ناحیه خود بشهر روی آورد و در آن سکونت گزیند بی‌درنگ ناتوانی او نمودار میشود و کار او به رسوایی میکشد، مگر کسانیکه ثروت فراوانی می اندوزند و از این لحاظ در مرحله‌ای بسر میبرند که از حد نیاز در میگذرند و به هدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانند آرامش‌طلبی و تجمل خواهی میرسند. در این هنگام چنین کسانی بشهر منتقل می‌شوند و در عادات و تجملات شهری با ساکنان شهر همگام می‌گردند تا مانند آنان زندگانی مرفهی داشته باشند. وضع آغاز عمران شهرها بر همین شیوه است و خدا بهمه چیز محیط است[2].

فصل چهاردهم

در اینکه اختلاف سرزمین‌ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست

۱- اذا کان در چاپ (ا) غلط است.

۲- إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ۴۱: ۵۴.

باید دانست که هر چه عمران سرزمینها فزونی یابد و ملتهای گوناگون در نواحی مختلف آنها سکونت گزینند و بر جمعیت آنها افزوده شود به همان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می‌یابد و بر میزان ثروت و بنیان گذاری شهرهای آنان می افزاید و دولتها و کشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می‌یابد و علت همه آنها همان فزونی کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت است، زیرا از نتایج کارهای دسته جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان یک ناحیه مقدار فراوانی زیاد می‌آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است و از این رو مردم ثروت عظیمی بدست می آوردند و منافع اساسی عاید آنان می‌شود، چنانکه در این باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت. و به همین سبب رفاه مردم فزونی می‌یابد و وضع زندگانی آنان رو به بهبود میگذارد و بمرحله ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری میرسند و در نتیجه رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت هم افزایش می‌یابد و دولت ثروت فراوانی بدست می آورد و قدرت آن بالا می‌رود و انواع استحکامات و دژها میسازد و شهرها بنیان می‌نهد و شهرستانها استوار می‌سازد و این وضع را میتوان در سرزمینهای مشرق مانند مصر و شام و عراق و ایران و هند و چین و کلیه نواحی شمالی و کشورهای آن در ماورای دریای روم ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقا یافته است چگونه ثروت در میان آنان افزون شده است و دولتهای آن سرزمینها بمرحله عظمت نائل آمده‌اند و شهرها و آبادانیها و پایتختهای گوناگون در آن سرزمین‌ها بنیان نهاده شده است و تجارتخانه‌ها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده است و وضع بازرگانان ملتهای مسیحی که در این عصر بکشورهای مغرب می آیند از لحاظ رفاه و توانگری بحدی شگفت آور است که وصف ناشدنی است. همچنین اخباری که از بازرگانان مشرق بما میرسد [بیش از آن است که بتوان آنها را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دور است][1] مانند عراق ایران[2] و هندوچین که مسافران، اخباری شگفت آور درباره ثروت و رفاه آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی‌پذیرند و عامه که آنها را میشنوند گمان می‌کنند زر و سیم آنها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم و زر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد، یا به سبب آنکه زرهای ملتهای پیشین تنها به آنان اختصاص یافته است، ولی حقیقت امر چنین نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها میشناسیم فقط در نواحی سودان است که به مغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیه کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر می‌کنند در صورتی که اگر آنها به زر و سیم بسیاری اختصاص می‌یافتند کالاهای

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- در اینجا شاید عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد. مگر اینکه بگوییم مراد مؤلف ممالک شرقی دجله و فرات تا حدود چنین است.

خود را در راه بدست آوردن ثروت به کشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران[۱] بی‌نیاز می‌بودند.

و ستاره شناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی و موجبات رفاه و توانگری مردم شرق در شگفت گردیده‌اند، معتقد شده‌اند که بهره و حصه عطایای کواکب و سهام[۲] در موالید مردم مشرق بیش از موالید مردم مغرب است. و این موضوع چنانکه گفتیم از نظر مطابقت میان احکام نجومی و احوال زمینی صحیح است و ایشان در این باره سبب نجومی موضوع را یاد کرده‌اند، ولی تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آنرا نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و وفور عمران به سرزمین و نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان میشود و از این رو مشرق زمین از میان همه سرزمین‌ها به رفاه اختصاص یافته است، نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آن است. بنابراین از آنچه نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که تنها سبب نجومی بدان اختصاص ندارد (و هم یادآور شدیم) که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می‌شود میتوان در سرزمین افریقیه و برقه[۳] مورد ملاحظه قرار داد که چون ساکنان آن ناحیه تقلیل یافت و از عمران آن کاسته شد چگونه وضع زندگانی مردم آن سامان متلاشی گردید و به فقر و بینوائی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتار بینوایی شدند، در صورتی که پیش از این دولتهای شیعه و صنهاجه چنانکه بتو رسیده است در آن سرزمین در منتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهایی افزون میپرداختند، چنانکه حتی بیشتر اوقات کالاهای بسیاری برای رفع نیازمندیها و مهمات سلطان مصر از قیروان بدان کشور صادر می‌شد و ثروت دولت بحدی بود که جوهر کاتب هنگامی که برای فتح مصر سفر میکرد هزار بار سیم و زر با خود همراه برد که بدانها ارزاق و مستمریهای لشکریان و مخارج مجاهدان را آماده ساخته بود.

و هرچند سرزمین مغرب[۴] در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقیه بشمار میرفته است، ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده است. چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت میشد و علت آنکه در این روزگار ثروت و مالیات آن نقصان پذیرفته این است

۱- بجز چاپ (ا) که ولاستغنوا است در دیگر چاپها به غلط (ولایستغنوا) و (ولااستغنوا) است.

۲- سهام اصطلاح نجومی است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلک البروج و سهمها نزد منجمان بسیار است مانند: سهم السعاده یا سهم القمر و سهم الغیب و سهم الایام و سهم غلامان و کنیزکان... رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون و حاشیه چهار مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین و تعلیقات ایشان شود.

۳- بفتح با و قاف.

۴- مقصود مؤلف در اینجا از مغرب، الجزیره غربی و مراکش است، (از دسلان).

که از عمران آن هم کاسته شده است چه قسمت عمده عمران بربر در آن سرزمین از میان رفته است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار و محسوسی بدان راه یافته است و نزدیک است از لحاظ ثروت و عمران به سرنوشت افریقیه گرفتار شود که در روزگارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان در طولی بفاصله میان سوس اقصی[1] و برقه به هم پیوسته بوده است. در صورتی که امروز کلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتها و نواحی نامسکون و صحاری تشکیل میدهد و بجز بعضی از جلگه‌های کنار دریا، یا نزدیک بدان کلیه آن نواحی ویران است.

و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند و او بهترین وارثان میباشد[2].

فصل پانزدهم

در بدست آوردن و تکثیر[3] املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره‌برداری از آنها

باید دانست که مردم شهرهای کوچک و بزرگ یکباره و یا در یک عصر املاک و اراضی مزروعی فراوانی بدست نمی آورند، زیرا هیچگاه یک فرد آنقدر ثروت ندارد که بتواند بوسیله آن املاکی را بدست آورد که قیمت آنها بیرون از حد عادیست، هر چند وضع مردم در رفاه بمرحله‌ای برسد که بدان امید می‌بندند، بلکه اینگونه املاک را یا بتدریج از راه ارث بردن از پدران و خویشاوندان دیگر خود بدست می آورند تا آنکه رفته رفته املاک بسیاری از اعضای خاندان به یک تن میرسد، و بیشتر بدینسان یک فرد صاحب املاک و اراضی بسیار میشود.

و یا اینکه در نتیجه نوسانهای بازار مالک چنین املاکی میشوند، زیرا قیمت املاک در پایان دوران یک دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می‌یابد، چه در این هنگام بعلت از میان رفتن نیروی نگهبانی و لشکری و راه یافتن خلل به مرزها و واقع شدن شهر در پرتگاه ویرانی، بازار خریداران املاک کاسد میشود، زیرا در نتیجه پریشانی اوضاع، سود و بهره برداری از املاک نقصان می‌یابد و قیمت آنها ارزان میشود و اشخاص میتوانند در برابر بهای ناچیزی مالک اراضی و املاک گرانبهایی بشوند و آنگاه همین املاک از راه ارث بتملک دیگری در می آید و چون در نتیجه عظمت یافتن دولت دوم و اعاده نظم و آرامش و بهبود اوضاع، شهر جوانی را از سر میگیرد خریدن املاک و اراضی مزروعی مورد علاقه ثروتمندان واقع میشود، زیرا در این هنگام منافع آنها افزایش می‌یابد و قیمت آنها بالا میرود و دارای اهمیتی می‌شوند که در آغاز حائز آن نبودند.

۱- ایالتی که هم اکنون در جنوب دولت مراکش واقع است (دسلان).

۲- اشاره به آیه ۴۱ سوره مریم و آیه ۸۹ سوره انبیاء.

۳- ترجمه تاثل است که بجای آن امروز کلمه تاثیل را بمعنی تکثیر مال از راه استثمار بکار برند. رجوع به المرجع علایلی شود.

و این است معنی نوسانهای بازار املاک.

آن وقت مالک چنین املاکی از توانگرترین مردم شهر بشمار میرود و این ثروت را چنین کسی در پرتو کوشش و عمل خود بدست نمی آورد چه او از کسب چنین اموال هنگفتی عاجز است. و اما فواید املاک و اراضی مزروعی در برابر نیازمندیهای معاش مالک آنها کافی نیست، زیرا عوائد اینگونه املاک هزینه عادات تجمل خواهی و وسایل آنها را تأمین نمیکند، بلکه اغلب این املاک تنها برای نیازمندیهای ضروری و مواد غذائی است و چنانکه ما از بعضی از سالخوردگان (ریش سفیدان) شهرها شنیده‌ایم مقصود از گردآوری و بدست آوردن املاک و اراضی مزروعی این است که از آینده فرزندان ناتوان خود در هراس میباشند و این املاک را از این رو گرد می آورند تا مایه اتکاء و روزی آنان باشد و از فواید آنها تا هنگامی که از کسب و پیشه عاجزند برخوردار شوند و همینکه خود به تحصیل معاش و کسب و پیشه قادر گردند آن وقت به تن خویش به کسب ثروت بپردازند.

و چه بسا که برخی از فرزندان به علت ضعف بدنی یا آفتی که بعقل معاش آنان میرسد از برگزیدن پیشه و وسیله معاش عاجز میشوند، آن وقت اینگونه املاک ممکن است آنان را از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این است قصد متنعمان از گردآوری املاک.

اما اگر تصور شود که میتوان بوسیله آنها توانگر شد و مخارج تجملی و امور تفننی را تأمین کرد، چنین اندیشه‌ای درست نیست. راست است که گاهی بندرت از راه نوسانهای بازارها ممکن است کسانی بدین منظور نائل آیند و از گرانی بها و جنس محصولات در شهر استفاده فراوان ببرند، ولی اگر این منظور حاصل آید چه بسا که آن وقت دیدگان امرا و والیان و فرمانروایان بدان دوخته شود و اغلب یا آنرا به غصب از چنگال وی بیرون آورند و یا اینکه صاحب آنرا بفروختن املاک مزبور بخودشان مجبور سازند و در نتیجه زیانها و بدبختیهای بزرگی عاید او گردد، و خدا بر کار خود غالب است[1].

فصل شانزدهم

در نیازمندی توانگران شهرنشین به «صاحبان» جاه و مدافعان توانا

زیرا هرگاه ثروت و تمول یک فرد شهرنشین فزونی یابد و بهره برداری وی از ضیاع و عقارش رو بتوسعه گذارد و در زمره بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و همه چشم‌ها به وی و ثروت او دوخته شود و وسایل تجمل و عادات و رسوم آن در زندگی وی افزون گردد، آنگاه امیران و پادشاهان را (بخاطر این همه تجمل) در تنگنا می‌گذارد و آنان بدان (از رشک) سخت اندوهگین می‌شوند و چون در طباع بشر تجاوز نهفته

۱- وَاللهُ غالِبٌ عَلی أَمْرِهِ ۱۲: ۲۱. در چاپهای مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیه مزبور این آیه هم اضافه شده است، «و او پروردگار عرش عظیم است». و صورت متن مطابق «ینی» و «پ» است.

است درصدد برمی‌آیند که ثروت وی را از چنگش بربایند و در این باره با او بکشمکش میپردازند و با هر وسیله‌ای که ممکن باشد برای او پاپوش میسازند و بحیله و نیرنگ او را محکوم فرمان پادشاهی میکنند و موجب آشکاری برای مؤاخذه او میسازند که بدان ثروتش را از وی بربایند و بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا عدل محض در دوران خلافت شرعی است و آنهم کم دوام بود چنانکه پیامبر، ص، فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود، آنگاه خلافت بپادشاهی ستمگرانه‌ای بازخواهد گشت.

بنابراین در چنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع بثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه متکی باشند، یا خود آنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایه آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهانند و در پناه امن و امان باشند. و در صورتی که بچنین وسایلی متکی نباشند به انواع حیله‌ها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست[1].

فصل هفدهم

در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولتهاست و این اصول به سبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می‌یابد[2]

زیرا شهرنشینی از حالات عادی و زاید بر احوال ضروری اجتماعی و عمران است و زاید بودن آن برحسب اختلاف رفاه و تفاوت ملتها از لحاظ کمی و فزونی عده نفوس آنها فرق میکند و این اختلاف بیحد و حصر است. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تفنن پدید می آید و بنابراین بمنزله صنایع است که در هرگونه آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و به همان اندازه که انواع آن فزونی می‌یابد، سازندگان و هنرمندان گوناگون نیز در آن پدید می آیند و آن نسل بدان آشنا می‌شوند و پس از گذشت زمان‌های متوالی و پیاپی کوشیدن در آنها، آن گروه هنرمند هر یک در هنر خود استاد میشوند و در شناسایی آن مهارت می‌یابند و در طی قرون دراز و سپری شدن سالیان ممتد و پیاپی آمدن روزگاران بر استحکام و رسوخ آنها افزوده میشود و بیشتر صنایع به علت توسعه عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید می آید و همه آنها از جانب دولت بوجود می‌آید، زیرا دولت اموال رعیت را گرد می آورد و آنها را در راه خواص و رجال خود صرف میکند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می‌یابد و بنابراین

۱- وَاللهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۱۳: ۴۱.

۲- رسخوها در چاپ (ا) غلط است.

درآمد این اموال از رعایا و هزینه آن در میان اعضا و کارکنان دولت و دیگر شهرنشینانی است که خود را بـه ایشان می‌بندند و این گروه بیشترند و از راه پیوستگی به آنان ثروتهای بزرگ بدسـت مـی آورنـد و در زمـره توانگران در می آیند و عادات و شیوه‌های تجملی رفته رفته فزونی می‌یابد و در میان آنان کلیه فنون و انواع هنرها استحکام می‌پذیرد و این است حضارت، و از این رو می‌بینیم شهرهایی که در نقاط دور دست واقعنـد هرچند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند همچنان عادات و احوال بادیه‌نشینی در آنها غلبه دارد و از کلیه شیوه‌ها و رسوم حضارت دور میباشند. بـرعکس شـهرهایی کـه در وسـط کشـور و در نـواحی مرکـز و پایتخت دولت واقعند دارای همه گونه وسایل حضارت میباشند. و تنها موجب این امر این است که شهرهای اخیر در مجاورت سلطان هستند و ثروت او بدانها سرازیر میشود مانند آب که آنچه بدان نزدیک است سرسبز است و سپس زمین نزدیک بدان تا سرانجام بر مسافت دور بخشکی منتهی می‌گردد. و ما در فصول پیش یاد کردیم که سلطان و دولت بمنزله بازاری برای جهان است که همه کالاها در آن بازار و پیرامـون نزدیـک آن یافت میشود و هرگاه از بازار دور شویم هیچگونه کالائی نمی‌یابیم و اگر این دولت روزگار درازی دوام یابـد و سلسله پادشاهان آن پیاپی در آن شهر سلطنت کنند حضارت در میان آنان استحکام می‌یابد و بیش از پیش رسوخ میکند و این حقیقت را میتوان در قوم یهود ملاحظه کـرد کـه چـون سـلطنت ایشـان قریـب هـزار و چهارصد سال در شام مستقر بود حضارت آنان رسوخ یافت و در کیفیات و عادات و رسوم معاش و تفـنن در انواع هنرهای آن مانند خوراکیها و پوشیدنیها و همه امور خانه‌داری مهارت پیدا کردند چنانکه تا امـروز هـم اغلب آداب مزبور را از آنان فرا میگیرند و حضارت و آداب و رسوم آن در شام از ایشان و هم از دولت روم که پس از آنان ششصد سال سلطنت کردند و در نهایت حضارت بسر میبردند، ریشه دوانید و رسوخ کرد.

و همچنین قبطیان که پادشاهی ایشان سه هزار سال در میان مردم بطول انجامیـد و عـادات و رسـوم حضارت در کشور ایشان، مصر، رسوخ یافت و بدنبال آنان نوبـت فرمـانروایی یونانیـان و روم [در آن کشـور] فرارسید و سپس دوران اسلام فراز آمد که رسوم و آداب همه آنان را نسخ کرد و همچنـان عـادات حضـارت پیوسته در آن کشور پایدار است.

و نیز عادات و رسوم حضارت در یمن ریشه دوانید، زیرا دولت عرب از روزگار عمالقه و تبابعـه هـزاران سال در آن کشور پی در پی سلطنت کرد و سپس پادشاهی قبیله مضر جانشین حضارت آنان شد.

و همچنین حضارت در عراق استحکام یافت، زیرا دولت‌های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان و ساسانیان (کسرویه) و سپس عرب، هزاران سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند، و بنـابراین تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن‌تر نبوده‌اند و نیز عادات حضارت در اندلس هزاران سال رسوخ یافته است، زیرا دولت عظیم قوط (گت)[1]ها دیر زمانی در آن کشور فرمانروایی کرد

1- Goths.

و آنگاه دولت بنی امیه جانشین دولت گتها شد و هر دو دولت مزبور از دول بزرگ بوده‌اند و از این رو عادات حضارت پی در پی آن کشور پدید آمده و استحکام یافته است.

و اما در افریقیه و مغرب پیش از اسلام دولت مقتدر و پادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقیه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف شده‌اند و بربرهای سواحل چندان از آنان اطاعت نمیکرده‌اند و فرمانروایی رومیان در میان آنان مستحکم نبوده است، چه بربرها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت از ناحیه‌ای بناحیه دیگر بوده‌اند. و در مجاورت اهل مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته است، بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گتها (قوط) کسانی به ماورای دریا گسیل میداشتند. و چون خدا اسلام را برای جهانیان آورد و عرب افریقیه و مغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان دوام نیافت و تازیان اندک زمانی در اوایل اسلام بر آن ناحیه فرمانروائی کردند و در آن روزگار در حالت بادیه‌نشینی بودند و آنان که در افریقیه و مغرب مستقر شدند در دو ناحیه مزبور آثاری از حضارت ندیدند تا خلف آن را از سلف تقلید کند، زیرا بربرها غرق آداب بادیه‌نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بربرهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام بن عبدالملک به رهبری میسره مطغری قیام کردند و از فرمانروائی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگر چه با ادریس بیعت کردند، ولی دولت او در میان بربرها یک دولت عربی بشمار نمیرفت، زیرا بربرها او را بفرمانروایی رسانیدند و بجز گروه اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد. تنها افریقیه در دست اغلبیان و عربهائی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها به علت آنکه بمرحله ناز و نعمت و تجمل کشورداری رسیده بودند و شهر قیروان عمران و جمعیت فراوانی داشت، دارای اندکی آثار حضارت هم بودند و این حضارت را خاندانهای کتامه و آنگاه صنهاجه پس از آنان به ارث بردند و همه این دورانها اندک است و به چهارصد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه‌نشین موسوم به هلالیان (بنی هلال) بر افریقیه غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه‌های نهانی از حضارت و عمران در آن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع خاندانهای بازمانده از متقدمان که در قلعه[۱] یا قیروان[۲] یا مهدیه[۳] هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه‌هائی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر درآمیخته است و شهرنشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یکدیگر بازشناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده میشود، ولی در مغرب و شهرهای آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلبیان و شیعیان (فاطمیان) و صنهاجه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

۱- پایتخت شهرهایی که صنهاجیان بر آنها حکومت میکرده‌اند که بر مسافت یک روز راه از المسیلهٔ واقع است.

۲- مقر فرمانروائی اغلبیان.

۳- پایتخت دولت موحدان (فاطمیان).

لیکن در مغرب از آغاز دولت موحدان اصول بسیاری از آداب و رسوم حضارت اندلس رواج یافت و آن عادات و شیوه‌ها در آنجا استحکام پذیرفت، زیرا دولت آنان بر اندلس هم استیلا داشت و بسیاری از اهالی آن کشور خواهی نخواهی بمغرب منتقل شدند و توسعه مرزهای دولت موحدان را میدانیم تا چه حد بوده است، از این رو مغرب بمیزان شایسته‌ای از حضارت برخوردار بود و آداب آن در آن سرزمین استحکام یافته بود و قسمت عمده این تمدن بسبب مردم اندلس انتشار یافت.

سپس هنگام مهاجرت مسیحیان مردم مشرق اندلس به افریقیه منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذاردند که بیشتر آنها در تونس با حضارت مصر و آداب و رسومی که مسافران بدان سرزمین منتقل میساختند درآمیخت و بدینسان مغرب و افریقیه از حضارت قابل ملاحظه‌ای برخوردار شد که ویرانی و نامسکونی از آن رخت بربست و ناپدید شد[۱] ولی بربرهای مغرب به همان شیوه‌های بادیه‌نشینی و خشونت زندگی بازگشتند. و در هر حال حضارت در افریقیه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده است، زیرا سلسله‌های دولتهای پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده‌اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتر است، از این رو که رفت و آمد میان دو ناحیه فراوان است. پس این راز را که از دیده‌های مردم پوشیده است باید نیک دریافت.

و باید دانست که همه اینها از اموری است که با یکدیگر تناسب دارند، یعنی وضع دولت از لحاظ ضعف و نیرومندی و بسیاری یک ملت یا یک نسل و بزرگی شهر یا شهرستان و فراوانی نعمت و ثروت و دیگر کیفیات همه اینها با هم متناسبند. [زیرا دولت و پادشاهی بمنزله صورت جمعیت و اجتماع است و مجموعه رعایا و شهرها همچون ماده آن صورتند][۲] چنانکه اموال خراج عاید مردم میشود و ثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه‌هایشان بدست می آید و هرگاه سلطان حقوق و مستمری را به اعضای خود بپردازد باز همان ثروت در میان مردم پراکنده میشود و باز از راه آنان بسوی دولت میرود و بنابراین ثروت بوسیله باج و خراج از دست مردم خارج میشود و از راه مستمری‌ها و حقوقها به ایشان باز میگردد، و ثروت رعایا به نسبت توانگری دولت است و همچنین به نسبت ثروت رعایا و بسیاری ایشان، دولت توانگری می‌یابد و اساس و اصل همه اینها عمران و اجتماع و فزونی آن است. پس این نکات را باید در نظر گرفت و نیک اندیشید آن وقت همه آنها را در دولتها خواهیم یافت، و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست[۳].

۱- (عفا) در (ا) بغلط (عفی) آمده است.

۲- از چاپ «ب» صورت و ماده اصطلاح حکمت است که بارها مؤلف آنها را بکار برده.

۳- وَاللهُ يَحْكُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۱۳: ۴۱.

فصل هجدهم

در اینکه (شهرنشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام میدارد

در ضمن مطالب فصول گذشته ثابت کردیم که کشورداری و دولت بمنزله هدفی برای هر عمران یا اجتماع است[۱] خواه در مرحله بادیه‌نشینی و خواه شهرنشینی باشد و هر کشور و بازاری را سرانجام، دوران و عمر محسوسی است چنانکه هر یک از موجودات موالید طبیعت عمر محسوسی دارند.

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله چهل سالگی برای انسان نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو میباشد و همینکه به این سن میرسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز میایستد و آنگاه رو به انحطاط میرود. بنابراین باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزله نهایتی است که در دنباله آن مرحله فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامی که تجمل و ناز و نعمت برای مردم یک اجتماع حاصل آید بطبع آنان را به شیوه‌های شهرنشینی میخواند و بعادات آن متخلق میسازد. و شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن‌جوئی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایعی است که کلیه انواع و فنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد، مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گستردنیها یا ظروف و همه کیفیات خانه‌داری آماده میشود و برای زیبا کردن هر یک از آنها صنایع بسیاری است که در مرحله بادیه‌نشینی به هیچیک از آنها نیازی نیست و ضرورتی برای زیبا کردن آنها یافت نمیشود و هرگاه زیبا کردن در این کیفیات امور خانه بمرحله نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید می آید و نفس انسان از این عادات به الوان گوناگونی متلون می‌شود که حال وی با آنها در هیچیک از امور دین و دنیای او استقامت نمی‌پذیرد و اصلاح نمی‌شود. اما اصلاح نشدن امور دینی به سبب آن است که آئین «صبغت» عادات مزبور چنان در وی ریشه میدواند و مستحکم میشود که جدا شدن از آنها بر او دشوار میگردد. و اصلاح نشدن امور دنیوی وی بدان سبب است که عادات مزبور نیازمندیها و مخارج بسیار برای او پیش می آورد و این نیازمندی‌ها بحدی افزون است که عواید او در برابر آنها وافی نیست، زیرا به علت تفنن‌جوئی در شهرنشینی مخارج مردم شهر فزونی می‌یابد و حضارت به نسبت اختلاف عمر آنها متفاوت است و هرچه عمران بیشتر باشد حضارت بهمان نسبت کاملتر خواهد بود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که شهرهای پر جمعیت بگرانی بازارها و فزونی بهای نیازمندیها اختصاص دارد. سپس وضع باجها بر قیمتها می افزاید زیرا کمال حضارت همیشه در پایان دوران دولت و هنگام نیرومند شدن آن روی میدهد و این مرحله همان زمان وضع باجها بوسیله دولتهاست، چه در این مرحله مخارج دولت چنانکه یاد

۱- از «پ». در (ا) بغلط: لاغایة است و صحیح آن: هدفی برای عصبیت و حضارت هدف بادیه‌نشینی است و همه مظاهر اجتماع از بادیه‌نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت، دارای عمر مخصوص هستند، چنانکه هر یک از اشخاص آفریده، عمری محسوس دارد.

کردیم فزونی می‌یابد و نتیجه وضع باجها این است که فروشندگان کالاها اجناس خود را گران میکنند، زیرا کلیه بازاریان و بازرگانان باجها را حساب میکنند و آنها را روی بهای کالاها و اجناس خود می افزایند و کلیه مخارجی را که برای بدست آوردن اجناس متحمل میشوند و حتی مخارج خودشان را بر بهای کالاها اضافه میکنند و بدین سبب باجها داخل قیمت اجناس میشود و بالنتیجه مخارج شهرنشینان افزایش مـی‌یابد و از مرحله میانه روی به اسراف منتهی میشود و هیچ راهی برای بیرون شدن از این وضع ندارند، زیرا عادات تجمل خواهی و شهرنشینی بر آنان چیره میشود و از آنها فرمانبری میکنند و کلیه وجوهی را که از راه پیشه‌ها و حرفه‌ها بدست می آورند باید صرف اینگونه تجملات کنند و از این رو یک به یک گرفتار بینوائی و فقر میشوند و در ورطه مسکنت و ناداری غوطه‌ور میگردند و خریداران کالاها تقلیل مـی یابند و در نتیجه بازارها کاسد میشود و وضع شهر رو به تباهی میگذارد و موجب همه اینها افراط در امور شهرنشینی و تجمل خواهی و ناز و نعمت است. و اینها مفاسدیست که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی میدهد و اما فسادی که در نهاد یکایک از اهالی شهر بخصوص راه می‌یابد عبارت است از رنج بردن و تحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی از عادات و به اقسام بدیها گراییدن برای بدست آوردن آنها و زیانهائی که پس از تحصیل آنها به روان آدمی میرسد و خوی انسان را به رنگهای گوناگون بدی درمی آورد. و به همین سبب فسق و شرارت و پستی و حیله ورزی در راه بدست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از بیراهه فزونی می‌یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو میرود و در اینگونه کارها غوطه‌ور میشود و انواع حیله‌ها در آن بکار می‌برد چنانکه می‌بینیم اینگونه کسان بر دروغگویی و قمار بازی و غل و غش کاری و فریبندگی و دزدی و سوگند شکنی و ربا خواری در معاملات گستاخ میشوند.

سپس می‌بینیم (به علت بسیاری شهوات و لذتهای ناشی از تجمل‌پرستی)[1] به راهها و شیوه‌های فسق و بدکاری و تجاهر بدانها بیناتر و آگاه‌ترند و در راه فرورفتن در این گونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشاوندان و محارم خویش از دست میدهند، در صورتی که خوی بادیه‌نشینی انسان را به شرم داشتن از گفتار بد در نزد خویشان و محارم وادار میکند و هم میبینیم چنین کسانی به مکر و فریبکاری آشناتر و داناتراند و با حیله و فریب آنچه را که برای کیفر این زشتیها و مقهور گشتن آنان ممکن است پیش آید از خود می‌رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشتر آنان بجز کسانیکه خداوند آنان را (از بدی) نگهمیدارد بمنزله عادت و خوئی استوار میشود. و شهر همچون دریائی میشود که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن بجنبش درمی آید. و بسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت میجویند و همنشینی و آمیزش در آنان تأثیر می‌بخشد. هرچند از خداوندان نسب و خاندانهای اصیل باشند، زیرا مردم همه بشر و مشابه یکدیگرند و برتری و امتیاز یکی بر دیگری به خوی نیک و اکتساب فضایل و پرهیز از رذایل است. و

۱- قسمت داخل پرانتز در چاپهای مصر و بیروت نیست.

بنابراین اگر در نهاد کسی (آیین فرومایگی و پستی به هر شیوه‌ای که باشد) استحکام پذیرد [و خوی نیکی در وی تباه شود][۱] آن وقت پاکی نسب و اصالت خاندان به وی سودی نخواهد بخشید و از این رو بسیاری از زادگان خاندانهای شریف و خداوندان حسب و اصالت و وابستگان به دولت را می‌یابیم که در ورطه سفاهت و جهل فرورفته و پیشه‌های پست برای کسب معاش اختیار کرده‌اند، زیرا اخلاق آنان فاسد شده و به آئین شر و پستی خو گرفته‌اند و هرگاه اینگونه رذایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد خداوند ویرانی و انقراض آنان را اعلام میفرماید و این معنی گفتار خدای تعالی است که گوید: و چون خواهیم قریه‌ای را هلاک کنیم به ناز و نعمت سرشدگانش میفرماییم پس نافرمانی میکنند و از آن پس بر آن حکم ثابت میشود و آنگاه آن قریه را بسختی هلاک می گردانیم.[۲] و دلیل آن این است که پیشه‌های آنان در این هنگام با نیازمندیهاشان برابری نمیکند، زیرا عادات و رسوم بسیاری پدید می آید و دل انسان آنها را می‌پسندد و میجوید و از این رو وضع زندگی آنان به استقامت نمی‌گراید و هرگاه وضع زندگی مردم یکایک فاسد شود به انتظامات شهر خلل راه می‌یابد و ویران میشود. و از اینجاست معنی گفتار بعضی از خواص که میگویند هرگاه در شهر نارنج فراوان غرس کنند، انذار به ویرانی آن خواهد بود، حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانه‌ها بفال بد میگیرند و از کاشتن آن پرهیز میکنند، ولی منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبارک است و خاصیت آن چنین است، بلکه معنی این گفتار این است که بوستانها و روان کردن آبها از لوازم شهرنشینی است. گذشته ازین درخت نارنج و لیمو و سرو و امثال اینها که نه میوه‌های خوشمزه دارند و نه سودی از آنها حاصل میشود از هدفهای شهرنشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبائی اشکال آنهاست. و اینگونه درختان را نمیکارند مگر پس از رسیدن بمرحله تفنن‌جوئی که از شیوه‌های تجمل‌پرستی بشمار میرود و این همان مرحله‌ایست که در آن بیم هلاک و خرابی شهر است و مردم آن نابود شوند، چنانکه گفتیم. و نظیر همین معنی را درباره خرزهره هم گفته‌اند، ولی آنهم از نوع درختان یاد کرده است که فقط آنرا برای رنگین کردن بوستانها میکارند چه شکوفه‌های رنگارنگ سرخ و سفید دارد و کاشتن چنین درختان و گلهایی از شیوه‌های تجمل‌پرستی است. و دیگر از مفاسد شهرنشینی فرورفتن در شهوات و لگام گسیختگی در آن است به علت آنکه تجمل‌پرستی شیوع می یابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید می آید][۳] و بدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیله انواع زنان بصورت زنا و لواط پدید می آید و اینگونه اعمال بفساد نوع منتهی میشود [یا بواسطه اختلاط انساب چنانکه در زنا روی میدهد و آن وقت کار بجائی میکشد که هر فرد فرزند خود را نمیشناسد، زیرا او غیر شرعی و از زناست و از این رو که آبهای آمیخته در رحمها سبب میشود که پدران فاقد مهر طبیعی نسبت به فرزندان

۱- قسمت داخل کروشه و پرانتز در چاپهای مصر و بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد.

۲- وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنا مُتْرَفِیها فَفَسَقُوا فِیها فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِیراً ۱۷: ۱۶.

۳- قسمت‌های داخل کروشه از (پ) و (ینی) است و در چاپهای مصر و بیروت نیست.

می‌گردند و وظایفی را که نسبت به آنان برعهده دارند انجام نمیدهند و در نتیجه کودکان هلاک میشوند و این وضع به انقطاع نوع منجر میگردد. یا آنکه فساد نوع بی‌واسطه چیزی روی میدهد، چنانکه لواط بخودی خود به عدم نسل گذاری منتهی میشود و آن در فساد نوع شدیدتر است زیرا بدان منجر میگردد که نوعی بوجود نمی آید، ولی زنا به عدم آنچه از آن حاصل می‌شود منتهی می‌گردد و بهمین سبب در مذهب مالک، رح، مسئله لواط آشکارتر از مذهب دیگران است و نشان میدهد که او بمقاصد شریعت بصیرتر بوده و آنها را برای مصالح در نظر میگرفته است. پس باید این نکته را دریافت][1] و در نظر گرفت که غایت عمران و اجتماع عبارت از حضارت و تجمل خواهی است و هرگاه اجتماع به غایت خود برسد بفساد برمیگردد و مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات در مرحله پیری داخل میشود بلکه میگوئیم خویهایی که از حضارت بدست می‌آید عین فساد است زیرا انسان را بی‌گمان وقتی میتوان انسان نامید که بر جلب منافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن درین راه قادر باشد و حال آنکه یک فرد شهرنشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خود را به تن خویش فراهم آورد، یا بدان سبب که در نتیجه آرامش‌طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلندپروازی که بعلت تربیت در مهد ناز و نعمت و تجمل‌پرستی برای او حاصل آمده است و این دو صفت هر دو مذموم است. و همچنین نمیتواند زیانها را از خود براند زیرا خوی دلاوری را به سبب تجمل‌پرستی و قهر تأدیب از دست میدهد و در نتیجه این تربیت متکی به نیروی نگهبانی و لشکری میشود تا از وی دفاع کند. گذشته ازین او غالباً از لحاظ دینی فاسد می‌شود زیرا عادات و فرمانبری از آنها مایه تباهی وی میشود و ملکات اخلاقی او بجز در افراد نادری تغییر می‌یابد چنانکه ثابت کردیم و هرگاه انسان از لحاظ قدرت خود و سپس در اخلاق و دین خویش فاسد شود در حقیقت او انسانیت خود را تباه میکند و مسخ میگردد و بدین نظر گروهی [که از میان سپاهیان سلطان به بادیه‌نشینی و زندگانی خشن نزدیکی میجویند سودمندتر از کسانی هستند] که[2] بر اصول آداب و اخلاق شهری تربیت، میشوند این وضع در هر دولتی موجود است. پس آشکار شد که حضارت سن وقوف و مرحله عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولتهاست. [و خدا یگانه مقهور کننده است].[3]

۱- رجوع به حاشیه پیشین شود.

۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳- در چاپهای مصر و بیروت نیست. هُوَ اللهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ ۳۹: ۴. و در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدای سبحانه و تعالی هر روز در کاریست»: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فی شَأنٍ ۵۵: ۲۹. هر روز او در کاری است. (تفسیر میبدی ج ۹) آخر فصل با «ینی» مطابق است.

فصل نوزدهم

در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک میباشند به سبب فساد و انقراض دولتها ویران میشوند

در ضمن تحقیقات و کنجکاویهایی که درباره عمران کردیم به این نتیجه رسیدیم که هرگاه به دولت اختلال و فساد راه یابد به شهری که پایتخت فرمانروائی آن دولت می باشد نیز فساد و خرابی می‌رسد و عمران آن تقلیل می‌یابد و چه بسا که این فساد به ویرانی آن منتهی میگردد. و این وضع بتقریب بدون استثناء روی میدهد و سبب آن چندین امر است.

۱- هر دولتی ناچار در آغاز کار به روش بادیه‌نشینی است که اقتضای[۱] آن عدم دست درازی به اموال مردم و دوری از خود نمایی است[۲] و این وضع موجب میشود که خراجها و مالیاتهائی که ماده دولت است تخفیف یابد و مخارج کم شود و تجمل‌پرستی نقصان یابد پس هرگاه شهری که پایتخت آن کشور بوده بتصرف این دولت نوین درآید و کیفیات توانگری و تجمل خواهی از آن رخت بربندد خواهی نخواهی تجمل خواهی در میان زیردستان آن دولت که مردم آن شهرند نیز تقلیل می‌یابد زیرا رعایا همیشه تابع دولتند و از خوی و روش دولت پیروی می‌کنند و این پیروی یا بدلخواه و از روی میل است بسبب آنکه در طبایع بشر تقلید از بزرگان و رؤسا سرشته شده است و یا به اجبار و از روی بی‌میلی است بدان سبب که خوی و شیوه دولت بر آنست که از تجمل و ناز و نعمت در کلیه احوال و شئون زندگانی می‌کاهد و فوایدی که ماده عادات و رسوم تجملی است کمتر بدست می‌آورد و بدین سبب حضارت شهر نقصان می‌پذیرد و بسیاری از عادات تجمل و ثروت از آن دور میشود و معنی آنچه ما درباره خرابی شهر باز می‌گوییم همین است.

۲- میدانیم که برای دولت کشورداری و استیلا بر دیگران از راه غلبه یافتن حاصل میشود و این غلبه پس از ستیزه‌جوئیها و پیکارها بدست می آید و ستیزه‌جوئی و دشمنی مقتضی آنست که میان اهل دو دولت مباینت و اختلاف پدید آید و بر دیگری در عادات و احوال (زندگی) فزونی و برتری یابد و چیرگی یکی از دو دولت متخاصم دیگری را از میان می‌برد.

و غلبه یافتن یکی از دو خصم بر دیگری وی را منکوب میکند و ازینرو احوال دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر اهل دولت نوین زشت و شگفت و ناپسند جلوه میکند از این رو در عرف ایشان آن عادات از دست می‌رود چون این دولت آنها را انکار می‌کند تا آنکه بتدریج و مرور زمان عادات تجملی دیگری در میان پیروان این دولت رشد و نمو میکند و این عادات بمنزله حضارت نوبنیاد و از سر گرفته‌ایست و درین میانه حضارت نخستین از میان می‌رود و نقصان می‌پذیرد و معنی اختلال عمران در یک شهر همین است.

۱- در (ا) بجای: انقراض انتقاض است.

۲- تخذلق در (ا) غلط است.

۳- هر ملتی ناچار وطنی دارد که جایگاه نمو و رشد و نخستین مرکز تأسیس پادشاهی آنان محسوب میگردد و هرگاه وطن و کشور دیگری را متصرف شوند این ناحیه پیرو نخستین وطن آنان خواهد گردید و شهرهای آن تابع شهرهای آن خواهد بود و دایره حدود کشور آن ملت توسعه خواهد یافت و ناچار باید پایتخت نسبت به نقاط و ایالات مرزی در وسط قرار گیرد، زیرا پایتخت یک کشور شبیه مرکز دایره میباشد و در نتیجه این پایتخت از جایگاه پایتخت نخستین دور میشود و دلهای مردم بخاطر دولت و سلطان شیفته آن پایتخت میشود و خواه ناخواه عمران بدان شهر انتقال می‌یابد و عمران شهری که نخست پایتخت بوده تقلیل می‌یابد و حضارت چنانکه از پیش یاد کردیم عبارت از وفور عمران و اجتماع است، پس در نتیجه حضارت و تمدن آن هم نقصان می‌پذیرد و معنی ویرانی و اختلال آن همین است.

و این همان وضعی است که برای سلجوقیان روی داد که پایتخت خود را از بغداد به اصفهان انتقال دادند و هم برای عرب پیش از آنان. که از مداین بکوفه و بصره عدول کردند و برای بنی عباس که پایتخت خود را از دمشق به بغداد منتقل ساختند و برای مرینیان مغرب که از مراکش به فاس کوچ کردند. و خلاصه هر دولتی که پایتخت خود را تغییر دهد به عمران پایتخت نخستین اختلال و ویرانی راه می‌یابد.

۴- دولت [تازه بنیاد هرگاه بر دولت پیشین غلبه یابد][1] ناچار باید درباره هواخواهان و پیروان دولت گذشته بیندیشد و آنان را به ناحیه دیگری منتقل کند که از غائله آنان در امان باشد و بیشتر مردم شهر پایتخت پیروان و هواخواهان دولت پیشینند خواه سپاهیانی که در آغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده‌اند و خواه اعیان و اشراف شهر، زیرا غالباً اعیان و بزرگان هر طبقه و هر صنف با دولت آمیزش و رابطه داشته‌اند بلکه بیشتر آنان در پرتو توجه دولت رشد و نمو کرده‌اند و ازینرو هواخواه آن می‌باشند و هرچند از لحاظ قدرت لشکری و عصبیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیشینند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیه آثار دولت پیشین را محو کند و از این رو همه آنان را از شهر پایتخت به خاستگاه اصلی دولت در همان کشور که در آن قدرت و نفوذ دارد انتقال میدهد، برخی از آنان را بصورت تبعید و حبس و گروهی را بنوع ارجمندی و مهربانی چنانکه مایه نفرت آنان نشود و بدین وضع آنقدر ادامه می‌دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بی‌کارانی از کشاورزان و عیاران و عامه مردم کسی باقی نمی ماند و جای آنان را نگهبانان و لشکریان و هواخواهان دولت نوین میگیرند که شهر بوجود آنان نیرو می‌یابد و هرگاه طبقات اعیان از یک شهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن به عمران شهر همین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه‌ای در پایتخت بوجود آید و حضارت دیگری به اندازه و تناسب آن دولت ایجاد گردد. [و این وضع بمثابه کسی است که مالک خانه کهنه‌ای باشد و چگونگی بسیاری از اطاقها و مرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات

۱- قسمت داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و عبارت چنین است: «دولت دوم ناچار...» الخ.

او نباشد و او بر تغییر دادن این چگونگی و تجدید][1] بنای آن بر وفق میل و مطلوب خود قادر باشد و آن وقت آن خانه را خراب کند و سپس از نو بنای دیگری بسازد. و نظیر این وضع در بسیاری از شهرهایی که پایتخت کشور بوده‌اند روی داده است و ما بچشم خود دیده و دانسته‌ایم، و خدا شب و روز را اندازه میکند[2].

و نخستین سبب طبیعی این امر بطور کلی این است که دولت و پادشاهی در برابر عمران بمنزله صورت برای ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده میباشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان ناپذیر است بنابرین دولت بدون عمران بتصور نیاید و دولت و پادشاهی بی‌عمران متعذر است بعلت آنکه تجاوز[3] در طبایع بشر است و این امر موجب می‌شود که در هر عمران و اجتماعی حاکم و رادعی بوجود آید و سیاست امور و نگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست یا از راه شریعت و یا از راه کشورداری و پادشاهی اجرا میشود و معنی دولت نیز همین است. و هرگاه آن دو از یکدیگر تفکیک نشوند پس خواهی نخواهی اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد و خلل عظیم البته در نتیجه خللی است که به دولت کلی راه می‌یابد مانند دولت ایران و روم یا عرب بطور عموم یا دولت بنی امیه یا بنی عباس و غیره، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هرقل یا عبدالملک بن مروان یا رشید زمامداران آن پیاپی در اجتماع یا عمران جانشین یک دیگر میشوند و همان افراد عمران را پیاپی دنبال می‌کنند و نگهبان بقا و موجودیت آن می‌باشند و یکی بدیگری شباهت نزدیک دارد و ازینرو اختلال بسیاری به آن راه نمی‌یابد زیرا دولت حقیقی مؤثر و فاعل در ماده اجتماع از آن عصبیت و قدرت لشکری است[4] و آن هم با زمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می‌یابد. لیکن هرگاه آن عصبیت از میان برود و عصبیت دیگری که در اجتماع مؤثر باشد آنرا منکوب کند کلیه خداوندان قدرت آن دودمان منقرض میشوند و خرابی و نابسامانی بزرگی بدولت راه می‌یابد چنانکه در آغاز فصل ثابت کردیم. [و خدا بر هرچه بخواهد تواناست «اگر خواهد شما را ببرد و خلقی تازه بیاورد و آن بر خدا دشوار نیست»][5].

فصل بیستم

در اینکه برخی از شهرها به صنایع خاصی اختصاص می‌یابند

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت با چاپ (ک) اختلاف دارد و ما از چاپ (پ) ترجمه کردیم.

۲- وَالله يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰.

۳- در «ینی» تعاون است بجای: العدوان و آنگاه معنی عبارت چنین است: به سبب تعاونی که در طبایع بشر است.

۴- از (ینی) در چاپهای مصر عبارت مغشوش است.

۵- عبارات داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمه آیات ذیل است: إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ ما ذلِكَ عَلَى الله بِعَزِيزٍ ۱۴: ۱۹- ۲۰. در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است. در «ینی» هم آخر فصل مطابق (پ) و این ترجمه است.

زیرا پیداست که به علت تعاون و همکاری که در طبیعت اجتماع وجود دارد کارهای مردم یک شهر (به یکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می‌شود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد به برخی از مردم شهر اختصاص می‌یابد که آنرا پیشه خود میسازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا میکنند و بدان اختصاص می‌یابند و آنرا وسیله معاش و روزی خود قرار میدهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر میباشد و کاری که در یک شهر ضرور نباشد و عامه مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمیکند و متروک میگردد زیرا پیشه کننده آن سودی نمیبرد (و نمیتواند آنرا وسیله معاش خود سازد) لیکن پیشه‌ها و مشاغلی که از لحاظ معاش مردم ضروریست در هر شهری یافت میشود مانند خیاطی و آهنگری و نجاری و امثال آنها.

و صنایعی که از نظر عادات و کیفیات زندگانی تجملی مورد نیاز (توانگران) میباشد تنها در شهرهای پر جمعیت و بسیار آباد که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضارت را پیش میگیرند رواج می‌یابد مانند شیشه‌گری و زرگری و عطر سازی و آشپزی و رویگری و ساختن شیره انگور[۱] و هریسه سازی[۲] [و دیبا بافی][۳] و مانند اینها و اینگونه صنایع هم در شهرهای مختلف با هم تفاوت دارند و به هر اندازه که عادات و رسوم حضارت فزونی می‌یابد و کیفیات تجمل خواهی ایجاب می‌کند صنایعی ازین نوع پدید می آید و در یک شهر متداول میشود و در شهر دیگر وجود ندارد چنانکه گرمابه‌ها را می‌توان ازین مقوله شمرد که تنها در شهرهای متمدن‌نشین پر جمعیت یافت می‌شوند زیرا تجمل خواهی و ناز و نعمت توانگری بنیان نهادن آنها را ایجاب میکند و به همین سبب در شهرهای متوسط حمام وجود ندارد و هرچند برخی از پادشاهان و رؤسا به بنیان نهادن گرمابه در اینگونه شهرها همت میگمارند و آنها را دایر میسازند ولی هنگامی که عموم مردم از آنها استقبال نکنند بسرعت متروک و ویران میشود و متصدیان آنها این پیشه را رها میکنند چه سودی نمیبرند که معاش آنان را تأمین کند، و خدا میگیرد (روزی) و میگشاید[۴] (روزی).

فصل بیست و یکم

در اینکه در شهرها هم عصبیت وجود دارد و برخی از آنها بر دیگری غلبه می‌یابند

۱- دسلان کلمه «سفاج» را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت «سفاج» بدین معنی نیامده است.

۲- هریسه طعامی است که از گوشت و حبوب ترتیب دهند، بهترین آن آن است که از گندم و گوشت مرغ سازند. (منتهی الارب).

۳- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای آن چنین است: «الفراش و الذباح» که معنی آنها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف دباج و فراش مصحف هراس است.

۴- وَاللهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ ۲: ۲۴۵. (مقدمه ابن خلدون ۹۶)

پیداست که پیوند خویشاوندی و وابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از یک نسبت و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است و بدان برخی از مزایای عصبیت که از راه خویشی نسبی حاصل میشود بدست می آید. و بسیاری از مردم یک شهر از راه زناشویی به هم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر جذب میشوند تا رفته رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خویشاوند گوناگون تقسیم می‌گردند و میان آنها نظیر همان دوستیها و دشمنیهایی که در میان قبایل و عشایر وجود دارد مشاهده میکنیم چنانکه در هر شهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد و هرگاه پیری بدولت راه یابد و (نفوذ و قدرت) دولت از سرزمین دور دست و مرزها برافتد، آن وقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و درباره حمایت و نگهبانی شهر خود (از دستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها با یکدیگر مشورت کنند و مردم ارجمند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان بازشناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن به غلبه و ریاست بطبع سرشته شده است از این رو مشایخ و بزرگان که کشور را از سلطه و دولت قاهری خالی می‌بینند درصدد استقلال بر می‌آیند و با یکدیگر به ستیز برمیخیزند و برای خود هواخواهان و پیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خود را در راه اراذل و اوباش خرج می‌کنند تا بحمایت آنان برخیزند آنگاه هواخواهان هر یک در پیرامون او گرد می آیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه می‌کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می‌کند تا آنان را نسبت بخود رام سازد سپس رفته رفته دست به کشتار یا تبعید آنان میزند تا قدرت‌ها و نفوذهائی را که در شهر هست درهم شکند و هرگونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود به استقلال بفرمانروایی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی تشکیل داده است که فرزندانش فرمانروائی را از او به ارث خواهند برد و از این رو در این کشور کوچک همه اموری که در یک کشور بزرگ روی می‌دهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری (و زوال کشور) پدید می‌آید.

و چه بسا که برخی ازین گونه رؤسای شهرها بلندپروازیهائی میکنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است، پادشاهانی که خداوند قبایل و عشایر و عصبیت‌ها و لشکر کشی‌ها و جنگها و سرزمینهای پهناور و کشورهای گوناگونند و مانند پادشاهان مزبور بر تخت می‌نشینند و هنگام سیر و گردش در نواحی شهر سازکار (آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه میبرند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه میکنند و دستگاه محتسبی تشکیل میدهند و مردم را وامیدارند که آنان را مولی (امیرالمؤمنین) خطاب کنند چنانکه هرکه وضع آنان را ببیند آنرا بازیچه و مسخره تلقی می‌کند زیرا کلیه نشانه‌های ویژه پادشاهی را که آنان به هیچ رو شایستگی آنها را ندارند بکار میبرند و مرسوم میدارند و آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا بر افتادن دولت و امتزاج و پیوند برخی از خویشاوندان است چنان که عصبیتی تشکیل می‌یابد و گاهی برخی از آنان از اینگونه تقلیدها دوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخره دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می‌گرایند.

و در عصر ما اینگونه حوادث در پایان دولت حفصیان در افریقیه روی داده است و در شهرهای جرید: طرابلس و قابس و توزر و نفطه و قفصه و بیکره و زاب و نواحی مجاور آنها هنگام برافتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آن شهرها به استقلال زمام امور شهر خود را بدست گرفتند و خراج و مالیات را خود از مردم گردآوری میکردند و بصورت ظاهر نشان می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری میکنند و به بیعتی ناپایدار و سست و نرمی و ملاطفت و انقیاد تظاهر می‌کردند در صورتی که در حقیقت از همه اینها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بوراثت بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی و غروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست میدهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است و خود را در زمره سلاطین میشمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می‌رفتند. [تا اینکه مولای ما امیرالمؤمنین ابوالعباس این وضع را برانداخت و شهرهایی را که در تصرف خود داشتند از چنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد.][۱].

و نظیر این کیفیت در پایان دولت صنهاجی نیز روی داده است و در شهرهای جرید مردم خود زمام امور را بدست گرفتند و آن ناحیه را به استقلال اداره میکردند تا آنکه پیشوا و پادشاه دودمان موحدان عبدالمؤمن بن علی شهرهای مزبور را از آنان بازگرفت و همه آن سرکشان را از قلمرو فرمانروایی که در آن داشتند به مغرب انتقال داد و از آن بلاد آثار ایشان را محو کرد، چنانکه در تاریخ وی یاد خواهیم کرد.

همچنین در پایان دولت بنی عبدالمؤمن نیز چنین وقایعی در سبته روی داده است. و اینگونه اعمال غلبه‌جویی اغلب در میان بزرگان خاندانهای شریفی انجام می‌یابد که نامزد ریاست و پیشوائی شهر می‌باشند. گاهی هم برخی از سفلگان که از عامه و فرومایگان هستند استیلا می‌یابند و این هنگامی است که در نتیجه بدست آوردن عصبیت و پیوند با اوباش موجباتی برای آنان فراهم آید که صاحب منزلت و پایگاه شوند، آن وقت بر مشایخ و بزرگانی که فاقد عصبیت می‌باشند غلبه میکنند و خدا[۲] بر کار خود غالب است.

فصل بیست و دوم

در لغات شهرنشینان

باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است که بر شهرها غلبه می‌یابند یا آنها را بنیان می‌نهند و به همین سبب لغات کلیه شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این روزگار عربیست هرچند شیوه اصلی زبان عربی مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن اینست که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزله صورتند و همه آنها مواد آن میباشند و صورت مقدم بر ماده است و دین از شریعت مستفاد میشود که به زبان عربست زیرا پیامبر، ص،

۱- قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

۲- سبحانه و تعالی (چاپهای مصر و بیروت).

عربی است پس لازم می‌آید که دیگر زبانها بجز عربی در همه ممالک اسلامی متروک شود. و این امر را باید از گفتار عمر، رض، در نظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکر و فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی را فرو گذاشت و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همه کشورها متروک ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می‌باشند و بکار بردن زبان عربی از شعایر اسلام و فرمانبری از عرب بشمار می‌رفت و ملتها در همه شهرها و کشورها زبانهای خود را فرو گذاشتند و بزبان عرب سخن میگفتند چنانکه این زبان در همه شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیر عربی دخیل و بیگانه بشمار میرفت. آنگاه در نتیجه آمیختن زبان عرب با زبانهای بیگانه فساد بدان راه یافت و بعضی از احکام آن دگرگونه شد و اواخر کلمات آن تغییر پذیرفت و هر چند از لحاظ دلالت بر مفاهیم بر اصل خود باقی بود و این زبان آمیخته را در همه شهرهای اسلامی زبان شهری مینامیدند و همچنین بیشتر اهالی شهرهای اسلامی درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبور را متصرف گردیده و قربانی تجمل و ناز و نعمت آنها شده‌اند چه از لحاظ عدد بیش از ساکنان غیر عرب آن شهرها بوده‌اند.

و بدین سبب وارث سرزمین و دیار ایشان شده‌اند و زبان‌ها هم بوراثت از نسلی بنسل دیگر میرسد. از این رو لغت اعقاب در برابر[1] لغت پدران بجای مانده است هرچند در نتیجه آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده است و این زبان را شهری نامیده‌اند منسوب بمردم شهرها و پایتختها برخلاف لغت بادیه‌نشینان که از لحاظ عربیت ریشه‌دارتر و اصیل‌تر است. و چون ملتهای غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق و زناته و بربر در مغرب بفرمان روایی رسیدند و بر همه کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد و نزدیک بود از میان برود اگر مسلمانان بکتاب (قرآن) و سنت که حفظ دین وابسته به آنهاست عنایت نمی‌کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی[2] شهری در شهرها گردیده است. و چون تاتار و مغول که از کیش اسلام پیروی نمی کردند در مشرق به فرمانروایی رسیدند این مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند و ماوراء النهر و بلاد شمال و ممالک روم هیچگونه نشانه‌ای از آن بجای نمانده و شیوه‌های زبان (عرب) در شعر و نثر منسوخ شد، بجز در موارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیر ساخته بود زبان عرب را بطور صناعی بوسیله قوانین و قواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می‌آموختند و سخنان عرب را حفظ می‌کردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری (یا مصری) در مصر و شام و در مغرب و در اندلس و مغرب به علت بقای دین و طلبیدن آن باقی مانده است و بدین سبب تا حدی زبان مزبور در آن کشورها محفوظ مانده

۱- در ینی: بر حال.

۲- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «موجب بقای زبان مضری از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها».

است لیکن در ممالک عراق و ماوراءالنهر هیچگونه اثر و نشانه‌ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را به زبانهای غیر عربی می‌نویسند و همچنین آنها را در محافل درس به زبان عربی تدریس نمی‌کنند [و خدا تقدیر کننده شب و روز است. درود خدا بر خواجه ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد و ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است. فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم درباره معاش و اقسام پیشه و کسب است][۱].

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و هم در «ینی» نیست در «ینی» آخر فصل چنین است: والله مقدر اللیل و النهار و آخر فصل در چاپهای دیگر چنین است: و خدا بصواب داناتر است».

باب پنجم از کتاب نخستین[1]

در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که درین باره روی میدهد و این باب دارای چندین مسئله است

فصل نخستین

در حقیقت رزق و محصول و شرح آنها و اینکه محصول عبارت از ارزش کارهای بشریست

باید دانست که انسان به طبع بوسایلی نیازمند است که خوراک و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانیش از آغاز دوران خردسالی تا مرحله جوانی و روزگار بزرگسالی و پیری تأمین کند، و خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندانید[2] و خدا سبحانه و تعالی همه آنچه را در این جهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

برای شما همه آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید[3] و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود[4] و کشتی را برای شما مسخر کرد[5] و چهارپایان را برای شما رام فرمود[6]. و اینگونه شواهد در قرآن بسیار است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزله جانشین خود قرار داده است[7] و نیروهای بشر پراکنده است پس آنها درین مورد اشتراک دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجه این گشادگی بدست می آورد دیگری را از آن محروم می‌کند مگر آنکه عوضی از وی بازگیرد، پس هنگامی که انسان قدرت یابد و از مرحله ناتوانی درگذرد در برگزیدن پیشه‌ها تلاش میکند تا آنچه را خدا بسبب آن به او ارزانی داشته است در تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آنها خود خرج کند[8]. خدای تعالی میفرماید پس روزی را نزد خدا بجوئید[9]. و گاهی هم وسیله روزی بی‌کوشش و تلاش بدست می آید مانند بارانهائی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همه این چنین موجباتی فقط کمک وی میباشد و ناچار باید تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

۱- آغاز فصل در «ینی» چنین است: بسم الله الرحمن الرحیم، صلی الله علی سیدنا محمد و آله فصل پنجم، در معاش...

۲- وَالله الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ ۴۷: ۳۸.

۳- ابن خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه ببعضی از معانی آنها اشعار کرده است، چنانکه آیه نخستین اشاره به: وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فی السَّماواتِ وَ ما فی الْأَرْضِ جَمِیعاً ۴۵: ۱۳، و: هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ ما فی الْأَرْضِ جَمِیعاً ۲: ۲۹، است.

۴- سَخَّرَ لَکُمُ الْبَحْرَ ۴۵: ۱۲.

۵- وَ سَخَّرَ لَکُمُ الْفُلْکَ ۱۴: ۳۲.

۶- اشاره به آیه: الله الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الْأَنْعامَ ۴۰: ۷۹.

۷- اشاره به: وَ هُوَ الَّذِی جَعَلَکُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ ۶: ۱۶۵.

۸- اشاره به: فَلْیُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ الله ۶۵: ۷.

۹- فَابْتَغُوا عِنْدَ الله الرِّزْقَ ۲۹: ۱۷.

بنابراین بدست آورده‌های مزبور اگر به میزان ضرورت و نیاز باشد وسیله معاش او خواهد بـود و اگـر از اندازه ضرورت فزونی یابد آن وقت منبع ثروت و تمول او بشمار میرود.

سپس باید دانست که این بهره یا حاصلی که بدست می آید اگر سود آن عاید انسان شود و از ثمره آن برخوردار گردد و آنرا در راه مصالح و نیازمندیهای خود خرج کند چنین حاصلی را روزی و رزق مینامند.

پیامبر، ص، فرماید: «آنچه از ثروت تو به تو اختصاص دارد مقداریست که بخوری و آنرا تمام کنـی، یـا بپوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بجریان مصرف اندازی» و در صورتی که از ثروت خود به هیچ رو سود نبرد و آنرا در مصالح و نیازمندیهای خود بکار نیندازد چنین ثروتـی را نسـبت بدارنـده آن رزق و روزی نمینامند.

و بنابراین آنچه را که انسان بکوشش و قدرت خود بدسـت مـی آورد «کسـب» مینامنـد و ایـنماننـد میراث است چه آنرا نسبت به مرده کسب میگویند نه رزق زیرا بسبب آن سـودی نبـرده اسـت و نسـبت بـه وارثان هنگامی که از آن برخوردار شوند نام آن رزق است. اینست حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل سنت، ولی معتزله میگویند شرط آنکه چنین ثروتی را رزق نامند اینست که تملک آن صحیح باشد و به عقیـده ایشـان هرچه نتوان آن را بعنوان تملک تصرف کرد رزق نیست و کلیه اموال غصبی و حرام را از این مفهـوم بیـرون ساخته‌اند و میگویند هیچیک از اینگونه اموال را نمیتوان رزق نامید. و حال آنکه خدای تعـالی بـه غاصـب و ظالم و مؤمن و کافر روزی میدهد و هرکه را بخواهد برحمت و هـدایت خـود اختصـاص میدهـد[1]. و ایشـان (معتزله) درین باره دلایلی دارند که محل بحث آنها اینجا نیست. سپس بایـد دانسـت کـه کسـب عبـارت از کوشش و اراده کردن برای گردآوری و بدست آوردن مایه گذران است و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد هرچند بدست آوردن و جستن آن از راههای (صحیح) آن باشد.

خدای تعالی فرماید: پس روزی را نزد خدا بجوئید. و کوشش بـرای آن وابسـته بـه الهـام و رهبـری و قدرتی است که خدا به انسان ارزانی میدارد، و همه موجبات آن از جانب خداسـت و ناچـار بایـد در هرگونـه محصول و ثروتی نیروی کار انسانی مصرف شود زیرا اگر مانند صنایع بنفسه کاری باشـد پیداسـت کـه کـار انسانی در ایجاد آن ضرورت دارد و اگر از حیوان یا گیاه یا معدن بدست آید باز هم ناچار بایـد بنیـروی کـار انسانی حاصل گردد، چنانکه می‌بینیم، وگرنه به هیچ رو چیزی بدست نخواهـد آمـد و سـودی از آن حاصـل نخواهد شد.

سپس باید دانست که خدای تعالی دو سنگ معدنی را، که عبارت از زر و سیم است، برای قیمـت هـر محصول و ثروتی آفریده است و آنها اغلب ذخیره و مایه کسب جهانیان میباشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم می اندوزند باز هم به قصد بدست آوردن آن دو میباشد، زیرا هر ثروتی بجـز زر و سیم در معرض نوسانهای بازار و رکود آن واقع میشود ولی زر و سیم ازین مـاجرا دور هسـتند. بنـابرین زر و

۱- اشاره به: يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ من يَشاءُ ۲: ۱۰۵.

سیم اصل و اساس همه کسب‌ها و به منزله مایه کسب و اندوخته است. و چون همه این مقدمات ثابت شد باید دانست که آنچه انسان از آن سود برمی‌گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می‌کند اگر از جمله صنایع باشد پس مایه سودی که از آن بدست می آید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته و قصد انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی‌باشد. آگاهی از صنایعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها چوب و رشتن هم میباشد ولی در آن دو کار افزون‌تر است و بنابراین ارزش آن یعنی کار بیشتر است.

و اگر ثروت و وسیله معاش بجز صنایع باشد آن وقت نیز ناچار باید در قیمت آن فایده و مایه کسب را در نظر گرفت و ارزش کاری را که بسبب آن بدست آمده است در آن داخل کرد زیرا اگر کار نمی‌بود فایده و مایه کسب آن بدست نمی آمد و گاهی در بسیاری از مواد ملاحظه کار آشکار است آن وقت برای آن بهره‌ای از ارزش خواه کوچک یا بزرگ قرار میدهند و گاهی هم جنبه کار نهفته و ناپیداست چنانکه در اسعار مواد غذائی معمول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اعتبار کارها و مخارج مربوط به آنها در اسعار حبوب و غلات ملحوظ میباشد، چنانکه یاد کردیم، ولی این اعتبار در نواحی و کشورهائی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده و نهان میباشد و بجز گروه قلیلی از کشاورزان آنرا احساس نمیکنند.

بنابراین آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها و بدست آمده‌ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن چیزیست که از آن بهره و سود می‌برند. پس معنی کسب و رزق و شرح وجه تسمیه هر یک روشن گردید.

و باید دانست که هرگاه به علت نقصان عمران و اجتماع کارها فقدان پذیرد یا تقلیل یابد آن وقت خدا از میان رفتن محصول و کسب را در آن اجتماع اعلام خواهد فرمود. مگر نمی‌بینی در شهرستانهای کم جمعیت چگونه رزق و بدست آمده تقلیل می‌یابد یا مردم فاقد آنها میشوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندک میشود؟ و همچنین شهرستانهایی که کارها(ی گوناگون) در آنها بیشتر است[1] مردم آنها توانگرتر و مرفه‌تر میباشند چنانکه یاد کردیم. و بدین سبب است که عامه میگویند که هرگاه عمران و جمعیت شهرها نقصان پذیرد روزی از آن سرزمین رخت برمیبندد حتی مسیر چشمه‌ها و رودها تغییر می‌کند و در دشت روانه میشوند، زیرا فوران و جوشش چشمه‌ها در نتیجه چاه‌جوئی و آبیاری پدید می آید که خود از کارهای انسانیست چنانکه شیر دادن چارپایان نیز همین حال را دارد بنابراین اگر چاه‌جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمه‌ها و نهرها بکلی خشک میشود و بزمین فرو میرود، چنانکه شیر حیوانات خشک میشود هرگاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود. و ببین کشورهایی که در روزگار عمران دارای چشمه‌ها و

۱- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت بجای: اعمال، عمران آمده.

نهرها(ی گوناگون) هستند چگونه هنگامی که ویران میشوند کلیه آبهای آنها بـزمین فـرو مـی‌رود و چنانکـه گوئی هرگز وجود نداشته است، و خدا تقدیر کننده شب و روز است.

فصل دوم

در راههای بدست آوردن معاش و شیوه‌های گوناگون آن

باید دانست که معاش عبارت از جستن روزی و کوشش در بدست آوردن آنست و کلمه مزبور از لحاظ لغوی بر وزن «مفعل» از ریشه «عیش» است و مناسبت آن با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی‌آید و ازینرو کلمه معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده‌اند. سپس باید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حاصل میشود که آنرا از دست دیگران باز می‌ستانند و با اقتدار و زور بر وفق قانونی که متداولست آنرا بچنگ می آورند و اینگونه کسب روزی را بـاج و خراج مینامند، و یا اینکه روزی را از راه شکار کردن جانوران رمنده بدست می آورند و حیوانـات مزبـور را از خشکی یا دریا بدست می آورند و اینگونه کسب روزی را شکار مینامند.

و یا کسب روزی بوسیله بهره‌برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایه نیـاز مردم است استخراج میکنند و مثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست می آورنـد یا از گیاهان بهره‌برداری میکنند و بکار کشت و درختکاری میپردازند و از ثمرات آنها بهره‌مند میشوند و کلیه اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است و آنهم بچنـد صـورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکند و آنرا صنایع مینامند مانند نویسندگی و نجاری و خیـاطی و پارچه بافی و پرورش اسب و مانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار میکننـد کـه عبـارت از کلیـه پیشـه‌هـا و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیله کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضـه اسـت کـه از راه گـردش دادن آنها در کشورها یا احتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می‌یابد و این نوع کسـب را بازرگـانی مینامند. اینهاست راهها و اقسام گوناگون معاش و مفهوم گفتاری که محققان ادب و حکمت مانند حریری و دیگران یاد کرده‌اند، چه ایشان گفته‌اند معاش عبـارت از: امـارت و تجـارت و فلاحـت و صـناعت اسـت. امـا فرمانروائی شیوه‌ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشـرح آن بپـردازیم چـه قسـمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراجستانان را در فصل دوم یاد کردیم، لیکن کشاورزی و صنعت و بازرگـانی از طرق طبیعی معاش بشمار میروند.

اما کشاورزی بذاته بر همه انواع معاش مقدم است زیرا امری بسیط و ساده و طبیعی و فطریسـت و در آن نیازی به اندیشه و دانشی نیست و بدین سبب در میان مردم آنرا به آدم ابوالبشر نسـبت میدهنـد و او را معلم و انجام دهنده آن میدانند و این نکته اشاره به اینست کـه کشـاورزی قـدیمی‌تـرین راههـای معـاش و شایسته‌ترین وسایل طبیعی آن میباشد.

اما صنایع نسبت بکشاورزی در مرتبه دوم و پس از آنست، زیرا صنعت از امور ترکیبی و علمی است که در آن اندیشه و نظر را بکار میبرند و ازینرو صنعت غالبا جز در شهرها که از زندگانی بادیه‌نشینی متأخر و در مرتبه دوم آنست یافت نمیشود و به همین مناسبت آنرا به ادریس پدر دوم مردم نسبت میدهند چه او بوسیله وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته است.

و اما بازرگانی هرچند از لحاظ کسب امری طبیعی است ولی بیشتر راههـا و شیوه‌های آن جز داد و ستد نیست که آنها را برای بدست آوردن نرخ میان دو بهای خرید و فروش بکار میبرند تا ازین تفاوت قیمت در کسب سود برند و بهمین سبب شرع در امور تجارت چانه زدن را مباح شمرده است چه آن از باب مقامره است، با این تفاوت که بازرگانی گرفتن مال غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و بهمین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [و خدا داناتر است][1].

فصل سوم

در اینکه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی نیست

باید دانست که سلطان ناگزیر است برای اداره همه امور کشور و پادشاهی که درصدد آن هست، خدمتگزارانی برگزیند از قبیل سپاهی و شرطی (پاسبان) و کاتب (نویسنده) و درباره هر یک از امور مزبور بکسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانایی آنها آگاه باشد و ارزاق ایشان را از خزانه خود متکفل شود.

و کلیه اینگونه مشاغل در ضمن امارت و معاش آن مندرج است زیرا بر همه آنان حکم امارت جاریست و دستگاه عظیم پادشاهی بمنزله سرچشمه‌ایست که آنها جویبارهای آنند. و اما خدمتگزاریهائی که بجز اینهاست یعنی مربوط بدستگاه دولت و پادشاهی نیست از آنجا پیدا میشود که بیشتر توانگران از فراهم آوردن نیازمندیهای خود به تن خویش دوری میجویند یا از آن عاجزند ازینرو که در مهد ناز و نعمت و تجمل پرورش یافته‌اند بدین سبب دیگری را برمیگزینند که این امر را برعهده گیرد و در برابر آن به وی مزدی از ثروت خویش میپردازند و این شیوه برحسب مردانگی طبیعی انسان خوی ناپسندیست، زیرا تکیه کردن و اعتماد به هر کسی نشانه ناتوانی انسان است و گذشته ازین بر مقرریها و مخارج شخص می افزاید و نشانه عجز و نامردی است که در شیوه‌های مردانگی شایسته است از آنها بپرهیزیم. ولی چیزی که هست عادات و رسوم بر طبایع آدمی غلبه میکند و در حقیقت انسان فرزند عادات خویش میباشد نه فرزند خاندان و نسبش. و با همه اینها خدمتگزاری که شایستگی خدمتگزاری داشته باشد و بتوان به توانایی و بی‌نیازی وی اعتماد کرد در حکم کیمیا میباشد، زیرا چنین خدمتگزاری که عهده دار امور کسی بشود از چهار حالت بیرون نیست:

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

یا هم بر کار خود تواناست و هم شایسته اطمینان و اعتماد است، و یا برعکس نه بر کار خود تواناست و نه میتوان به وی اعتماد کرد، و یا فقط در یکی از دو حالت مزبور شایستگی دارد یعنی یا بر کار خود تواناست ولی قابل اعتماد نیست، یا قابل اطمینان هست ولی در کار توانایی ندارد. اما حالت نخستین یعنی کسی را که هم بر کار تواناست و هم قابل اعتماد است، هیچکس به هیچ رو نمیتواند استخدام کند زیرا او به علت داشتن دو صفت مزبور خود را از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی‌نیاز می‌بیند و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندک میشمرد چه او بر کارهائی بالاتر و بزرگتر از اینها توانائی دارد و ازینرو بجز امرای با نفوذ و خداوندان جاه و جلال دیگری چنین کسی را استخدام نمیکند زیرا همه کس بجاه و جلال نیازمندند.

و اما گروه دوم یعنی کسانی که نه بر کار توانا هستند و نه قابل اطمینانند، چنین مردمی را هیچ خردمندی بکار نمی‌گیرد زیرا آنها از هر دو راه بمخدوم خود ستم میکنند، از سویی به علت عدم توانائی بر کار موجب خرابی کار می‌شوند و از سوی دیگر از طریق خیانت ثروت او را میرباید و در هر حال وبال گردن خداوندگار خود میباشد و بنابراین هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی‌بندد. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی‌ماند: قابل اعتمادی که بر کار توانا نیست و توانائی که شایسته اعتماد نمیباشد، و مردم در ترجیح دادن یکی از این دو گروه بر دیگری بدو دسته تقسیم میشوند و هر یک از دو ترجیح را وجهی است ولی شخص توانا هرچند قابل اعتماد هم نباشد بر دیگری ترجیح دارد زیرا به وی میتوان مطمئن بود که چیزی تضییع نمیکند (و ازین راه زیان نمیرساند) و هم ممکن است بقدر امکان مراقبت کرد که بخیانت دست نیازد، لیکن آدم تضییع کننده هرچند قابل اعتماد هم باشد زیان او از رهگذر تضییع بیش از سود اوست. پس باید این نکات را دانست و آنها را در استخدام کسان بمنزله قانونی بکار برد، و خدا بر آنچه بخواهد تواناست[1].

فصل چهارم

در اینکه جستن اموال از دفینه‌ها و گنجها از اقسام معاش طبیعی نیست

باید دانست که بسیاری از کوته‌خردان در شهرها آزمندانه درصدد استخراج ثروتهای زیرزمین برمی‌آیند و آنرا وسیله کسب روزی خود قرار میدهند و معتقدند که کلیه ثروتهای ملتهای باستان در زیرزمین بطور گنجینه نهانست و بر همه آنها بوسیله طلسم‌های جادوگرانه مهر زده‌اند و جز کسانیکه بدانش آن آگاهند دیگری نمیتواند آن مهر را برگیرد چه آنها از راه بخور و دعا و قربانی میتوانند آن طلسم را بشکنند. چنانکه اهالی شهرهای افریقیه عقیده دارند فرنگیانی که پیش از اسلام در آن سرزمین میزیسته‌اند نیز به همین شیوه اموال خود را در زیرزمین دفینه کرده‌اند و شرح آنها را در کتابها نوشته‌اند تا خودشان (در موقع حاجت) بدان راه یابند و آن برآرند و مردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده‌ای درباره ملتهای قبطیان و

۱- آخر فصل در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی بر هر چیزی تواناست». و در (ینی) مطابق این متن است.

رومیان و ایرانیان اظهار میدارند و درباره آن خبرهائی نقل میکنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، از قبیل اینکه میگویند بعضی از جویندگان دفینه‌ها که طلسم آنرا نمیدانسته و از اخبار آن آگاهی نداشته است پس از کاوش زمین بجایگاه گنجینه رسیده است ولی چون از طلسم آن بی‌اطلاع بوده است جایگاه را تهی یا پر از کرم می‌بیند یا اموال و گوهرهای قیمتی را می‌یابد ولی در برابر آنها نگهبانانی مشاهده میکند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آنها را بخود می‌کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرو رفته‌اند و مانند اینگونه یاوه‌گوئیهای هذیان آمیز و بسیاری از طلبه[1] در میان بربرهای مغرب چون از بدست آوردن وسیله معاش طبیعی عاجزند بتوانگران نزدیکی میجویند و اوراقی را که حواشی آنها زده و ساییده است (به نشانه کهنگی آنها) نزد آنان میبرند و بر این اوراق یا خطوطی بیگانه نوشته شده و یا چنین گمان میکنند که نوشته‌های مزبور ترجمه خطوط صاحبان دفائن است و نشانه جایگاه گنجینه‌ها میباشد و از این راه روزی خود را از آنان می‌جویند و آنها را بکاوش و جستن گنج برمی‌انگیزند و بتوانگران با حیله و دستان چنین وانمود میکنند که علت یاری جستن ایشان از آنها اینست که از جاه و نفوذ آنان در اینگونه اعمال استفاده کنند تا از تعقیب و مجازات حکام در امان باشند. و چه بسا که برخی از آنان بنوادر یا عجایبی از کارهای افسونگری هم آشنائی دارند که با نیرنگ و زراندودی از آن برای بتصدیق واداشتن طرف استفاده میکنند و بقیه دعاوی خود را صحیح قلمداد مینمایند، در صورتی که آنها از عملیات سحر و افسون بکلی بی‌خبرند. در نتیجه اینگونه فریبکاری‌ها بسیاری از کوته‌خردان کارگران فراوانی را برای کاوش و کندن زمین بکار میگمارند و برای نهان داشتن کار خود از انظار از تاریکی شب استفاده میکنند از بیم آنکه مبادا رقبای آنان آگاه شوند یا کارگزاران دولت بعملیات آنان پی ببرند و هنگامی که چیزی بدست نمی آورند دلیل آنرا عدم آگاهی از طلسمی میدانند که گنجینه بدان مهر شده است و ازینرو خود را گول میزنند و روی مطامع شکست خورده و ناکامی خود سرپوش میگذارند. و آنچه اینگونه کسان را بچنین اعمالی وامیدارد گذشته از کوته خردی اینست که آنها از بدست آوردن معاش خود بوسایل و پیشه‌های طبیعی مانند بازرگانی و کشاورزی و صنعت عاجزند و ازینرو در کسب معاش خود منحرف میشوند و در بیراهه و مجرای غیر طبیعی گام می‌نهند و اینگونه راههای بیهوده را برمیگزینند چه آنها از تلاش در راه پیشه‌ها و حرفه‌ها عاجزند و شیفته آنند که روزی خود را بی‌رنج و تعب بدست آورند در صورتی که نمیدانند آنها در نتیجه اینگونه کجرویها خود را در رنجها و شدائدی می‌افکنند که بدرجات از رنج نخستین شدیدتر است و گذشته از این خود را در معرض مجازات و شکنجه قرار میدهند.

و چه بسا که بیشتر اوقات فزونی عادات و رسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را به اینگونه اعمال وامیدارد، چه در چنین شرایطی عایداتی که از راه پیشه‌ها و حرفه‌های معمولی بدست می آید با مخارج فراوان اینگونه رسوم تجملی برابری نمیکند و هرگاه نتوانند از مجرای طبیعی به هدف خود برسند

۱- منظور طلاب علوم شرعی است. مؤلف همان کلمه‌ای را که در ایران هم بر این گروه اطلاق می‌شود بکار برده است.

هیچ راهی نمی‌یابند جز اینکه آرزو کنند ثروتی عظیم یکباره بی‌رنج و زحمت بدست آورند تا بتوانند مخارج هنگفتی را که در نتیجه عادات تجملی دامنگیر آنان شده است فراهم آورند. اینست که در جستجوی اینگونه اعمال آزمندانه میکوشند و نهایت سعی و تلاش خود را درین راه بکار میبرند و بدین سبب می‌بینیم بیشتر کسانی که در این راه با سماجت و آز فراوان میکوشند دوستداران تجمل از وابستگان دولتها و ساکنان شهرهایی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و تفنن است مانند مصر و شهرهای نظیر آن. ازینرو می‌بینیم بسیاری از مردم مصر با شیفتگی فراوان در جستجوی گنجینه‌ها هستند و درباره نوادر و عجایب آنها از هر مسافری سؤال میکنند همچنانکه به کیمیا آزمندند.

همچنین می‌شنویم که مردم مصر به هر یک از طلبه اهل مغرب برمیخورند با آنها درین باره گفتگو میکنند تا شاید بوسیله آنان بر دفینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه بر طلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آبها[1] نیز میباشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دفینه بطور عموم در مجاری رود نیل است و آن رود در این آفاق بیش از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه در خود نهان دارد و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز با نیرنگ و دستان بهانه می آوردند که رسیدن به آن گنجها و دفینه‌ها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنجهای مزبور در زیرزمینهائی است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه با این دروغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن به مطلوب با سخنان دروغ بخشکانیدن آب از راه اعمال افسونگرانه و جادو نوید میدادند و به طمع می انداختند، بویژه که مصریان از پیشینیان خود شیفتگی به سحر و جادو را به ارث برده‌اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برابی[2] و جز آن باقی است و داستان ساحران فرعون گواه بر اینست که آنان به این امور اختصاص داشته‌اند. و مردم مغرب قصیده‌ای نقل میکنند که آنرا به حکمای مشرق نسبت میدهند و شاعر در آن کیفیت عمل خشکانیدن آب را برحسب عقیده خود در آن باره بوسیله فن جادوگری شرح داده است، بدینسان:

«ای جوینده راز خشکانیدن آب، سخن راست را از کسی که بدان آگاه است بشنو،

گفتارهای بهتان و الفاظ فریب آمیزی را که دیگران در کتب خود تصنیف کرده‌اند فرو گذار،

و اگر از کسانی هستی که به یاوه و دروغ عقیده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو،

پس هرگاه بخواهی آب چاهی را بخشکانی که فهم و خرد همه در چاره‌جویی آن سرگردان شده است.

۱- ترجمه «تغویر» در زمین فرو شدن آب است و در اینجا منظور اینست که با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آن گنجینه‌ها را بیابند.

۲- «برابی» جمع «بربی» بمعنی بقایای معابد و دیگر بناهای بزرگ و یادگارهایی است که مصریان قدیم ساخته‌اند.

(مقدمهٔ ابن خلدون ۹۸)

صورتی بشکل خود (یعنی انسان) که سرپا نگاه داشته‌ای ترسیم کن و سر آن تصویر به اندازه[۱] سر بچه شیر باشد،

و دو دست او ریسمان دلو را که از عمق چاه بر می‌آید گرفته باشند،

و بر روی سینه او حرف «هاء» چنانکه دیدی که عدد طلاق است ولی از تکرار آن بپرهیز،

و بر حرف «طاء» گام مینهد، چنانکه آنها را لمس نمیکند و مانند خردمند هوشیار دانشمندی راه میرود،

و در گرداگرد شکل (طلسم) خطی کشیده است که مربع بودن بهتر از دایره وار بودن آنست،

و پرنده‌ای را بر آن شکل ذبح کن و آنرا بخون پرنده بیالای و بدنبال ذبح این مواد را بخور کن:

سندروس[۲] و کندر و صمغ رومی[۳] و عود هندی، و آنرا بپارچه حریر بپوشان، حریری سرخ یا زرد یا[۴] نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد،

و آنرا به نخهای پشمی سفید یا سرخ خالص می‌بندی.

و برج اسد باید در طالعی باشد که (منجمان) بیان کرده‌اند و آغاز ماه باشد که شبها ماهتاب و روشن نیست،

و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد و ساعت تنظیم و محاسبه طلسم باید در روز شنبه باشد».

مقصود از جمله «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه میرود. و بعقیده من این قصیده از نیرنگ بازیهای دروغ‌بافان است، چه ایشان درین باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغ‌بافی و نیرنگسازی آنان به آنجا میکشد که منازلی مشهور و خانه‌های معروف نظیر اینها سکونت می‌کنند و شهرت میدهند که در آن خانه‌ها دفینه‌هائی نهفته است و گودالهای (عمیقی) حفر میکنند و بر آنها نشانه‌ها و علائمی میگذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود مینویسند. آنها کوته‌خردان را به اینگونه دفاتر میفریبند و آنها را می انگیزند که آن خانه را کرایه کنند و در آن اقامت گزینند و چنین وانمود میکنند که گنجینه‌ای بزرگ در آن پنهان است چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنها مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه

۱- در بسیاری از نسخ خطی که در دسترس دسلان بوده و چاپهای مصر و بیروت و ترجمه ترکی بجای «تقدیر» «تقویر» است که بمعنی مدور کردن و گرد بریدن میباشد یعنی سر آن مانند سر بچه شیر گرد باشد.

۲- سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آنرا کهربا گویند و در برهان بفتح و در سراج نوشته که سندروس صمغیست زرد رنگ که روغن کمان و غیره از آن سازند و آن شبیه به کهربا باشد بلکه کهربائی که درین دیار متعارفست از آن ساخته میشود (غیاث).

۳- ترجمه «میعۀ» (بفتح م- ع) است که بمعانی زیر آمده است: عطری نیک خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی الارب).

۴- در چاپ (ا) و «ینی» بجای: (او) (لا) آمده و ترجمه بیت چنین است: از سرخ یا زرد نه نیلگون، نه سبز در آن باشد و نه تیرگی.

می‌کنند و آنها را به ظهور شواهد که خود آنها را ساخته و پرداخته‌اند نویدها و وعده‌ها میدهند و آن گروه از آنچه می‌بینند سخت برانگیخته میشوند در حالیکه گول خورده‌اند و موضوع بر آنها مشتبه شده است چنانکه خود در نمی‌یابند و در میان آن طراران درین باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها میفریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نهان ساختن نیرنگهای خود بدان اصطلاحات متوسل میشوند و آنها را در عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند اینها بکار میبرند.

ولی در حقیقت اینگونه سخنان هیچ اصلی در علم و تاریخ ندارد، و باید دانست که هرچند گنجهائی بدست می آید ولی این امر به ندرت و بطریق اتفاق و تصادف روی میدهد نه از راه قصد و اراده و این موضوع نه در روزگارهای گذشته و نه در عصر حاضر، هیچیک از امور مورد حاجت عموم نبوده و نیست تا مردم اموال خود را در زیر زمین اندوخته کنند و بر آنها با طلسم مهر بزنند.

ورکازی[1] که در حدیث آمده و فقها آنرا فرض شمرده‌اند و عبارت از دفینه‌های روزگار جاهلیت (پیش از اسلام) است همواره بطور تصادف و اتفاق بدست می آید نه از راه قصد و جستجو کردن.

و گذشته از اینها کسیکه ثروت خود را دفینه میکند و با عملیات ساحری بر آنها مهر میزند بی‌گمان در نهان ساختن آنها مبالغه میکند. وی چگونه بر آنها نشانه‌ها و علاماتی نصب می‌کند و آنها را در کتب مینویسد تا بر اندوخته او مردم عصرهای آینده و ساکنان شهرهای گوناگون آگاه شوند؟ چنین عملی مناقض نیت اختفا و پنهان کاریست. و نیز کرده‌های خردمندان ناچار باید برای منظور و هدفی بقصد سود بردن انجام یابد و کسی که دارایی خویش را دفینه میکند حتما آنها را برای فرزندان یا خویشاوندان خویش یا کسانیکه آنان را بویژه از میان دیگران برمیگزیند پنهان میکند، اما کسیکه بطور کلی بخواهد اموالش را از همگان نهان سازد و منحصراً آنها را برای فرسودگی و نابودی یا برای کسانی از آیندگان که به هیچ رو آنان را نمیشناسد بیندوزد، چنین عملی به هیچ رو از مقاصد خردمندان بشمار نمی آید.

و اینکه گروهی میگویند ثروتهای مللی که پیش از ما میزیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم و اموال فراوان داشته‌اند آیا نمیتوان دریافت که آن همه ثروت به چه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال باید دانست که اموالی از قبیل زر و سیم و گوهرها و کالاها همانا معادن و مکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال و معادن. و همه اینگونه اموال را عمران و اجتماع بوسیله اعمال انسانی پدید می آورد و مایه فزونی یا کمی آنها میشود. و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست بدست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که برحسب معاوضه کالاها و اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی به سرزمین دیگر منتقل میشود و از دولتی بدولت دیگر میرسد چنانکه اگر در مثل در مغرب و افریقیه این

۱- «رکاز» در شرع عبارت از ثروتی است که در زیر زمین اندوخته شده باشد خواه اندوزنده آن آفریدگار یا مخلوق باشد. و در حدیث آمده است که: «بر رکاز خمس تعلق میگیرد» (اقرب الموارد).

نوع ثروت نقصان پذیرد در ممالک اسلاوها و فرنگیان تقلیل نمی‌یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین نقصان نمی‌پذیرد بلکه اینگونه ثروتها (سیم و زر و غیره) بمنزله ابزار و وسیله کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که به همه موجودات سرایت میکند به اندوخته‌ها و اموالی که از معدن بدست می آیند نیز راه می‌یابد و مروارید و گوهر زودتر از دیگر اموال خزینه‌ای فاسد و تباه میشود. همچنین به زر و سیم و مس و آهن و ارزیز و قلع نیز کهنگی و نابودی راه مییابد چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان میرود.

و اما اینکه در مصر امر جویندگان دفینه‌ها و گنجها روی می‌دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر[1] در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته‌اند و از جمله عادات و رسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را برحسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال منقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهر و مروارید بخاک میسپرده‌اند. و پس از آنکه دولت قبطیان بسر آمد و ایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کندند و از قبور آنان چیزهایی کشف کردند که وصف ناشدنی است مانند اهرام از قبور پادشاهان و جز آنها.

همچنین پس از ایرانیان یونانیان نیز بدین عمل دست یازیدند و از آن روزگار تاکنون مقابر مصریان مورد ظن جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری از اوقات دفینه‌هایی می‌یابند که یا از جمله اموالیست که آنها را با مردگان بخاک سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیله آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل میکرده‌اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان میساخته‌اند. اینست که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه‌ها مورد ظن واقع شده و به همین سبب مردم آن کشور به علت وجود دفینه و بمنظور استخراج آن به جستجوی (زر و سیم) که مطلوب جهانیان (قدیم و جدید است) میپردازند حتی مصریان هنگامی که در اواخر روزگار دولت بر اصناف باج میگذارند جویندگان گنجها را نیز در نظر میگیرند و از آنها باج میگیرند و این باجها بمنزله مالیات ابلهان و هوسبازانی است که به این عمل مشغول میشوند و باید آنرا بپردازند و آزمندانی که این مالیات را میپردازند آنرا وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار میدهند، ولی آنها از کلیه مساعی خود بجز نومیدی بهره‌ای نبرده‌اند و پناه بخدا از زیان کاری.

و ازینرو لازمست کسیکه بدین وسواس و مالیخولیا دچار میشود از عجز و تنبلی در راه بدست آوردن معاش خود بخدا پناه برد. چنانکه پیامبر، ص، بخدا پناه برده است، و خود را از راههای شیطانی و

۱- در طی هزاران سال یا بیشتر (چاپهای مصر و بیروت). در «ینی» از ابتدای هزار یا بیشتر و صورت متن از چاپ پاریس است.

وسوسه‌های او منصرف کند و خویش را به محالات و افسانه‌های دروغ سرگرم نسازد، و خدا به هر که بخواهد روزی بی‌شمار می‌بخشد[۱].

فصل پنجم

در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

زیرا مشاهده میکنیم که صاحبان جاه و (مکانت)[۲] در همه انواع معاش توانگرتر و مرفه‌تر از کسانی هستند که فاقد جاه و نفوذند. و سبب آن اینست که مردم بمنظور نیازی که به قدرت خداوندان جاه دارند به آنان نزدیکی میجویند و آنان را از راه نتایج اعمال خود خدمت میکنند، بنابراین مردم به اینگونه کسان از راه دسترنج و کار خود یاری میکنند و به کلیه نیازمندیها و لوازم زندگانی او خواه ضروری باشد و خواه وسایل تجملی و کمالی کمک میرسانند، و در نتیجه وی از قیمت این یاریها و کارها در کسب و همه شئون[۳] خود بهره‌مند میشود و در صورتی که باید عوض آنها را بپردازد مردم مفت و مجانی برای او کار میکنند و بنابراین خداوندان جاه از ارزشهای اعمال فراوانی متمتع میشوند که نوعی را بدینسان بی‌عوض بدست می آورند و نوع دیگر ارزش اعمالیست که ناچار باید عوض آنها را بپردازند. پس نتایج اعمال فراوانی عاید آنان میشود و چون از کارها و دسترنج‌های بسیاری بهره‌مند میشوند سود فراوان میبرند و در کمترین زمانی ثروت هنگفتی بدست می آورند و این ثروت آنان روز به روز افزایش می‌یابد و از اینجاست که فرمانروائی (امارت) یکی از موجبات معاش بشمار میرود، چنانکه یاد کردیم.

ولی کسی که فاقد جاه و قدرت است هرچند توانگر هم باشد بطور کلی توانگری او در حدود دارایی و مال و به نسبت کوشش و سعیش خواهد بود و بیشتر اینگونه کسان بازرگانان میباشند و به همین سبب بازرگانانی که خداوند جاه و قدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگرترند. و از اموری که مؤید این معنی است اینست که می‌بینیم بسیاری از فقیهان و دینداران و پارسایان هرگاه به نیکی و صلاح شهرت یابند و عامه مردم برحسب اعتقادی که دارند در راه خدا به آنان یاری کنند و مردم صمیمانه در امور دنیوی به آنان کمک رسانند و در راه مصالح زندگی ایشان بکوشند، بسرعت توانگر میشوند و در شمار ثروتمندان قرار میگیرند بی‌آنکه خود از راه کار و کوشش مالی بدست آورند و تنها ارزش اعمال و دسترنج دیگران را که از راه کمک عاید آنان شده است بدست می آورند. و ما از اینگونه کسان گروه بسیاری را در شهرها و بلاد و در میان بادیه‌نشینان می‌بینیم که مردم در امور کشاورزی و بازرگانی آنان میکوشند و حال آنکه در خانه

۱- وَاللهُ یَرْزُقُ من یَشاءُ بِغَیْرِ حِسابٍ ۲: ۲۱۲.

۲- از (ینی).

۳- در چاپ بیروت معاشاته است.

خود نشسته‌اند و از جای خود تکان نمیخورند و در نتیجه کار مجانی دیگران ثروت آنان افزایش مییابد و درآمد بسیاری عاید آنان میشود و بی‌سعی و تلاش از ثروت خویش بهره‌برداری میکنند.

و کسانیکه از این راز آگاه نیستند از کیفیت ثروت و موجبات توانگری آنان در شگفت میشوند، و خدا به هر که بخواهد روزی بی‌شمار می‌بخشد.

فصل ششم

در اینکه خوشبختی و وسیله روزی غالباً برای کسانی حاصل میشود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است

در فصول پیش یادآور شدیم که کسب و بدست آورده‌ای که بشر از آن استفاده می‌کند همانا بهای کارهای ایشان است و اگر فرض کنیم یک فرد به کلی بیکار باشد چنین کسی یکسره فاقد وسیله معاش خواهد بود و ارزش هر کس به اندازه کار و شرف آن در میان دیگر کارها و نیاز مردم به آن کار است و به همان نسبت پیشه و وسیله معاش او فزونی می‌یابد یا نقصان میپذیرد. و ما در فصل گذشته ثابت کردیم که جاه و نفوذ برای کسب ثروت سودمند است چه خداوند جاه در پرتو نفوذ خود منزلتی بدست می‌آورد که مردم به وی بوسیله کار و احوال خود نزدیک می‌شوند و در دفع مضار و جلب منافع خویش می‌کوشند و در ازای کار یا ثروتی که به وی ارزانی می‌دارند از قدرت و جاه او استفاده می‌کنند و به بسیاری از مقاصد نیک یا بد خود نائل می‌آیند و کارهایی که خداوندان جاه انجام میدهند بر میزان وسایل معاش و پیشه آنان می افزاید و ارزش کارها برای آنان تولید ثروت می‌کند و در کمترین مدتی دارائی و اموال فراوانی بدست می‌آورند.

سپس باید دانست که جاه و نفوذ در میان مردم بترتیب طبقات تقسیم شده است و طبقه‌ای پس از طبقه دیگر دارای جاه و قدرتست چنانکه در طبقات برتر بپادشاهان میرسد که هیچ قدرت و دستی بالای توانایی آنان نیست و طبقات فروتر به کسانیکه در میان همجنسان خود سود و زیانی ندارند و میان دو طبقه مزبور طبقات گوناگون دیگری است.

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاش‌شان منظم و مصالح زندگی آنان آماده می‌شود و بقای ایشان تأمین می‌شود، زیرا وجود نوع انسان بکمال نمی‌رسد جز در پرتو تعاون افراد بیکدیگر تا ازین راه مصالح زندگانی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که وجود یک فرد خود بتنهائی ممکن نیست بمرحله کمال برسد و اگر بندرت بطریق فرضی چنین فردی دیده شود بقای او به صحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز به اکراه حاصل نمی‌شود زیرا بیشتر مردم به مصالح نوع آگاه نیستند و از این رو که خدا بمردم آزادی و اختیار ارزانی داشته و افعال آنان از روی فکر و اندیشه صادر می‌شود نه به حکم طبع و از روی غریزه و بنابراین گاهی از همکاری و یاریگری به هم سر باز می‌زنند و لازم می‌آید که آنان را بدان وادار

کنند و ناچار باید کسی پدید آید و آنان را به اکراه به مصالحشان وادارد تا حکمت ایزدی در بقـای ایـن نـوع جامه عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می‌فرماید: و بعضی از آنان را بالای بعضی از مراتب بلند گردانیدیم تا برخی از ایشان برخی دیگر را بکار بگیرند و رحمت پروردگار تو بهتر اسـت از آنچـه جمـع میکنند[۱]. پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل میشود و آنرا درباره همنوعـان زیـر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان بقهر و غلبه بکار میبرد تا ایشان را از روی عـدالت بوسیله احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافع‌شان و همچنین دیگـر مقاصـدی کـه دارد وادار کند ولی عنایت پروردگار بوسیله نخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسـیله دوم (احکـام سیاسـت) بطریق عرضی است، مانند دیگر بدیهائی که در حکم ایزدی درآمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز به سبب بدی اندک بخاطر مواد به کمال نمیرسد، و بدین نیکی از دست نمیرود بلکه بر آنچـه مشـتمل بـر بـدی‌انـد کست فرو می‌آید. و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است، پس باید این نکته را دریافت. گذشـته ازین هر یک از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقه فروتر خود می‌باشد و هر یک از افراد طبقات پائین از جاه و نفوذ طبقه برتر از خود یاری مـی‌جویـد و وسـیله معـاش و کسـب آن طبقه به اندازه‌ای که زیردستان خود را بکار وامیدارد و از آنان استفاده می‌کند افزایش می‌یابد و با همه اینها جاه در کلیه راههای معاش مردم دخالت میکند و برحسب طبقه و وضعی که خداونـد آن طبقـه در اجتمـاع دارد بست و گشاد می‌یابد، یعنی اگر جاه توسعه داشته باشد نتایج و سود آن نیز فـراوان خواهـد بـود و اگـر محدود و اندک باشد بهمان نسبت سود اندکی خواهد داشت.

و کسیکه فاقد جاه است هرچند متمول هم باشد توانگری او تنها باندازه کار یا سرمایه‌اش خواهد بود و به نسبت کوشش و پشتکارش افزون خواهد شد مانند بیشتر بازرگانان. و برخی از کشاورزان و صنعتگران نیز اگر فاقد جاه باشند و بهمان فواید صنایع خود اکتفا کنند سرانجام اغلب گرفتار فقر و بینوائی میشوند و دیـر ثروت بدست می آورند بلکه بیش از حداقل زندگی و مقدار سد جوع بهره‌ای نمیبرند و در نهایت تلاش فقط ضروریات زندگی را فراهم میسازند.

پس از بیان مقدمات یاد کرده و روشن شدن این نکته که ثمرات جاه را میتوان بدیگران هم بخشـید و در پرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست می آید، درمی‌یابیم که بخشش نتایج جاه و دیگران را از پرتـو آن برخوردار کردن از بزرگترین و مهمترین نعمتهاست و بخشنده آن از بزرگترین انعام کنندگان بشمار میرود و البته ثمرات جاه خود را به زیردستان خویش می‌بخشد و بنابرین بخشش او از راه زبردستی و ارجمندی است و جوینده آن ناچار باید در برابر وی به همان شیوه‌ای که از خداوندان قدرت و پادشاهان درخواسـت میکنـد بفروتنی و چاپلوسی پردازد وگرنه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

۱- وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ۴۳: ۳۲.

و بدین سبب گفتیم که فروتنی و چاپلوسی از موجبات بدست آوردن جاه است و جاه مایـه سـعادت و وسیله روزی است، چنانکه بیشتر توانگران و سعادتمندان بدین خـوی متصـفند و ازینـرو مـی‌بینـیم بیشـتر کسانیکه خوی بلند نظری و بلندپروازی دارند به هیچیک از مقاصد جاه نایل نمیشوند و در راه بدست آوردن معاش تنها بنیروی کار خود اکتفا میکنند و با فقر و بینوائی دست بگریبان میباشند. و باید دانست کـه ایـن خوی بلند نظری و بلندپروازی از صفات ناپسندی است که در نتیجه توهم داشـتن کمـال بـه انسـان دسـت میدهد و اینگونه کسان توهم میکنند که مردم به سرمایه علمی یا هنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که در دانش خود تبحر دارد یا دبیری که در نگارش خود استاد است یـا شـاعری کـه اشـعار شـیوا میسـراید، و خلاصه هر کس در هنر خود مهارت دارد گمان می‌کند که مردم به نتیجه کار او نیازمندند و ازینـرو خـود را بسبب این امتیاز برتر از دیگران میشمارد و خوی بلندپروازی به وی دست میدهد.

همچنین آنان که دارای نسب و خاندانند و از گروهی بشمار میروند که در میان نیاکان آنان پادشاه یـا دانشمند نامور[1] یا عنصر کاملی در یک مرحله وجود داشته است در نتیجه دیدن یا شـنیدن وضـع پـدران و نیاکان خود در شهر بدان مغرور میشوند و گمان میکنند که آنان هم به سبب آنکـه وارث آن نیاگاننـد و بـه آنان منسوب میباشند شایسته همان پایگاهند. اینگونه کسان در حال حاضر بـه یـک امـر معـدوم متمسـک میشوند زیرا کمال بوراثت بکسی نمیرسد. و نیز گاهی برخی از مردمانی که در کارها صـاحبنظر و مجـرب و بصیرند این صفات را در خود کمالی می‌پندارند و گمان میکنند مردم به آنان نیازمندند.

و ازینرو می‌بینیم کلیه اصنافی که یاد کردیم بلندپرواز و متکبرند و به هیچ رو نسبت بخداونـدان جـاه فروتنی نمیکنند و از کسانیکه از آنان برترند تملق نمیگویند و جز خود دیگر کسان را کوچک میشمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند و همه آنان از فروتنی سرباز میزنند هرچند در برابر پادشاه باشـد، و ایـن خوی را پستی و خواری و سفاهت میشمارند و گمان میکننـد مـردم بایـد در رفتـار خـود بـا ایشـان پایگـاه موهومی را که خود از روی وهم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنـان را نیـک در نیابد و در احترام به آنان اندکی کوتاهی ورزد او را دشمن میدارند و چه بسا که به سـبب کوتـاهی و غفلـت مردم درین باره در ورطه اندوه و غم گرفتار میشوند و پیوسته به سختی رنج میبرند که چرا احترام شایستگی آنان را مردم واجب نمیشمرند و از آن سرباز میزنند و بدین سبب نسبت بمردم خشـمگین میشـوند چـه در طبیعت بشری خوی خدامنشی سرشته شده اسـت و کمتـر ممکنسـت یکـی بـه دیگـری در برابـر کمـال و بلندپروازی وی تسلیم شود، مگر آنکه نوعی از قهر و غلبه و تسلط بکار برد.

۱- در ینی چنین است: یا کامل و متبحری وجود داشته خود را در مرحله و پایه‌ای توهم می‌کنند که آنرا بخاندان آنان نسـبت میدهند یعنی همان وضعی که آن را درباره پدران و نیاکان خود در شهر دیده یا شنیده‌اند و گمان می‌کنند کـه آنـان هـم... در اینجا این همه اختلاف نسخ است: یغترون. یقزون یعتزون. یعبرون. یغرون. یعزون. و صورت متن یعتزون است.

و همه اینها در ضمن جاه حاصل میگردد و بنابراین هرگاه افراد متکبر و بلندپرواز فاقد جاه باشند، و چنانکه آشکار کردیم اینگونه کسان فاقد آن هم هستند، آن وقت مردم به علت همین خوی تکبر از آنها بیزار خواهند بود و به هیچ رو از نیکی و احسان دیگران بهره‌مند نخواهند شد. و بالنتیجه از ثمرات جاه طبقه‌ای که از آنان برتر و بلندترند محروم خواهند گردید به علت آنکه آنها را دشمن میدارند و بهمین علت از آشنائی با آنان دوری میجویند و نزد آنها نمیروند. اینست که از لحاظ معاش در مضیقه واقع میشوند و در فقر و بینوائی باقی میمانند یا به روزگار اندک بهتری می‌رسند و برای چنین کسانی به هیچ رو ثروت بدست نمی آید و از اینجا در میان مردم معروفست که میگویند دانشمندان کامل از بخت و اقبال محرومند و بهره‌ای که از دانش دارند بحساب روزی آنان آمده است و بهره آن از بخت و کامرانی همان دانش و معرفت آنها مقرر گردیده است و معنی و مفهوم آن همین است که گفتیم انسان بر هر چه آفریده شده باشد، برای آن آماده میشود، و خدا تقدیر کننده است، پروردگاری جز او نیست.

و گاهی به سبب این خوی در دولتها اضطرابی در مراتب (دولتی) [به سبب این خلق[1]] روی میدهد چنانکه بسیاری از فرومایگان بدرجات بلند نائل می آیند و گروهی از مردم ارجمند سقوط میکنند زیرا هنگامی که دولتها به آخرین مرحله قدرت و استیلا میرسند دودمان پادشاه در میان همه خاندان‌ها در پرتو سلطنت و کشورداری سرآمد و یگانه میشود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمره زیردستان او بشمار می آیند چنانکه گوئی بندگان او هستند و هرگاه دیر زمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد درین هنگام همه کسانیکه در بارگاه او خدمت میکنند و از راه خیر خواهی به وی تقرب میجویند و آنان را به علت کفایتی که دارند در بسیاری از امور مهم خود برمیگزیند، از لحاظ پایگاه در نزد سلطان با یکدیگر برابر خواهند بود. اینست که می‌بینیم بسیاری از رعیت از راه نشان دادن فعالیت و خیرخواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که بسلطان تقرب جویند و به وی و درباریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی و تملق بسیار میکنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری میجویند تا آنکه پایگاه آنان با دیگر خدمتگزاران دولت برابر و استوار میشود و سلطان ایشان را در زمره خدمتگزاران دولت بشمار می آورد و از این راه بهره عظیمی از سعادت بدست می آورند و جزو اهل دولت محسوب میشوند. و در این هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگان سلطانند و نیاکان خود را کسانی میدانند که در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت با مشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده‌اند به اینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرور میشوند و از این رو حاضر نیستند در راه سلطان جانفشانی کنند و آثار نیاکان خود را مهم میشمارند و بدین سبب در دستگاه دولت به خودسری و یکه تازی مشغول میشوند[2] و در نتیجه سلطان بر آنان خشم میگیرد و آنها را از

۱- از (ینی).

۲- در (ینی) چنین است: بدین سبب در میدان دولت کشیده می‌شوند.

درگاه خود میراند و به این پرورش یافتگانی که تازه آنها را برگزیده است متمایل میشود که نه برای خود آثار و یادگارهای قدیمی میشمارند و نه راه گستاخی را می‌پیمایند و به هیچ رو بلندپروازی نمیکنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و چاپلوسی به وی و کوشش در راه انجام دادن مقاصد اوست هر چه رأی او اقتضا کند. اینست که جاه و نفوذ آنان توسعه می‌یابد و بمراتب بلند میرسند و بسبب مکانتی که در درگاه سلطان حاصل میکنند همه بزرگان و خواص به آنان متوجه میشوند. و پرورش یافتگان دولت در بلندپروازی و اهمیت دادن به سوابق دیرین باقی میمانند که چیزی بر آنها افزوده نمی‌شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده میشوند و مورد خشم او قرار میگیرند و پادشاه این خدمتگزارانی را که تازه برگزیده است بر آنان ترجیح میدهد و این وضع ادامه می‌یابد تا هنگامی که دولت منقرض میشود. و پدید آمدن این در دولتها از امور طبیعی است و بسبب آن غالباً کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش می آید. و خدا آنچه بخواهد کننده آنست.[۱]

فصل هفتم

در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنان که به قاضی‌گری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه‌خوانی و مؤذنی و امثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند

بدین سبب که کسب و بدست آمده و نفع، چنانکه در گذشته یاد کردیم، عبارت از ارزش کارهای انسانیست و کارهای مزبور برحسب نیاز مردم به آنها متفاوتست چنانکه اگر در شمار کارهائی باشد که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان است آن وقت ارزش آنها بیشتر و نیاز مردم بدانها شدید خواهد بود، ولی صاحبان اینگونه کالاهای دینی[۲] از هنرمندانی نیستند که عموم خلق ناچار به آنان محتاج باشند بلکه تنها گروهی از خواص مردم که به دین خویش اهتمام میورزند به آنان نیازمندند و اگر هم کسانی به امور قضائی و فتوی در مرافعه‌ها و نزاع‌ها نیازمند شوند بطریق اضطرار و عمومی نیست و اغلب از آنان بی‌نیاز میشوند و خدایگان دولت در کار این گروه و اداره اموری که برعهده دارند اهتمام میورزد چه او موظف است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین سبب به نسبت نیازی که به ایشان هست برای هر یک بهره‌ای از روزی تعیین میکند و چنانکه بیان کردیم مستمری آنان با مستمریهای لشکریان و صنعتگرانی که حوائج ضروری مردم را فراهم میکنند برابر نیست هرچند پیشه و سرمایه آنان از لحاظ دینی و مراسم شرعی شریفتر است،

۱- فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ ۱۱: ۱۰۷. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست پروردگاری جز او نیست». آخر فصل در (ینی) هم مانند (پ) است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت: صنایع است و این مفهوم از (ینی) است.

بلکه او برحسب نیاز عمومی و ضرورت اجتماع مستمریها را تقسیم بندی میکند و بدین سبب سهم آنان بجز میزان اندکی نمیشود.

و نیز گروه مزبور به علت آنکه دارای سرمایه‌ای شریفترند در نزد خلق و پیش خود ارجمند میباشند و از این رو در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمیکنند تا به بهره بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها وقت فارغی هم ندارند.

زیرا ایشان سرگرم کالای شریفی هستند که مشتمل بر بکار بردن اندیشه و بدن است و گذشته از این به علت سرمایه‌های شریفی که دارند نمیخواهند خود را در نزد اهل دنیا مبتذل و بی‌مقدار کنند و آنها از اینگونه امور بکلی برکنارند و بدین سبب اغلب ثروت آنان فزونی نمی‌یابد.

و من با بعضی از فضلا در این باره به بحث پرداختم و او گفته مرا انکار کرد. اتفاقاً اوراق کهنه‌ای درباره محاسبات دیوانهای درگاه مأمون به دستم رسید که مشتمل بر بسیاری از عوائد و مخارج آن روزگار بود و از آن جمله در آن اوراق میزان روزی و مستمری قضات و پیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کردم و آن فاضل را بدان آگاه گردانیدم و به سبب آن بصحت گفتار من پی برد و از انکار خود بازگشت و از اسرار خدا در آفریدگان و حکمت او در عوالمش درشگفت شدیم و خدا آفریننده تقدیر کننده است.[۱]

فصل هشتم

در اینکه کشاورزی وسیله معاش ده‌نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و به همین سبب اغلب هیچیک از شهرنشینان و اهل تجمل آنرا پیشه خود نمیسازند و آنان که بکار فلاحت میپردازند قرین مذلت و خواری‌اند. پیامبر، ص، هنگامی که گاو آهنی که در خانه برخی از انصار دید، فرمود: این ابزار داخل خانه هیچ قومی نمیشود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن خانه می‌کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بابی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «درباره آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به ابزار کشت و زرع یا تجاوز از حدی که بدان امر شده است بر حذر میدارد». و علت آن، و خدا داناتر است. اینست که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی میگردد و این امر خود سبب زورگوئی و تسلط زبردستان بر مردم است و در نتیجه باج دهنده به علت آنکه در معرض دستبرد و قهر و غلبه قرار میگیرد خوار و بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمی‌آید مگر هنگامی که زکات تبدیل به مالیات و خراج شود. و این اشاره به پادشاه سختگیری است که نسبت به مردم جور و ستم پیشه می‌کند و حقوق خدای تعالی را

۱- در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا آفریننده تواناست پروردگاری جز او نیست».

درباره اموال از یاد میبرد و کلیه حقوق را بمنزله باج و خراج پادشاهان و دولتها تلقی میکند، و خدا بر هرچه بخواهد تواناست.[۱]

فصل نهم

در معنی بازرگانی و شیوه‌ها و اقسام آن

باید دانست که بازرگانی کوشیدن در راه کسب و سود بوسیله بهره‌ور ساختن مال است از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن به بهای گران، و کالا هرچه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد[۲] یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح[۳] یا قماش. و آن مقداری را که بر سرمایه از این راه افزوده می‌شود سود مینامند و کوشش در راه بدست آوردن این سود دو گونه است:

۱- انبار کردن کالا و منتظر نوسانها و گردش بازار شدن چنانکه نرخ بازار از ارزانی بگرانی تغییر یابد، آن وقت سود کالا افزون میشود.

۲- حمل کردن کالا بشهر دیگری که رواج کالا در آن بیش از شهری باشد که در آن شهر آنرا خریده است و در این صورت هم سود فراوانی میبرد.

و به همین سبب یکی از بازرگانان مجرب بجوینده کشف حقیقت بازرگانی گفته است من بازرگانی را در دو کلمه به تو می‌آموزم: بازرگانی عبارتست از «خریدن جنس به هنگام ارزانی و فروختن آن به هنگام گران شدن» و با این وصف تجارت حاصل می‌شود و این اشاره بمعنی گفتاریست که ما بیان کردیم و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.[۴]

فصل دهم[۵]

در صادر کردن کالاهای بازرگانی

بازرگانی که در امور بازرگانی بصیرت دارد فقط نوعی از کالاها را بخارج صادر میکند که همه طبقات از توانگر و فقیر گرفته تا سلطان و بازاری بدان نیازمند باشند زیرا رواج کالا وابستگی به این امر دارد، ولی اگر

۱- در چاپهای مصر و بیروت این عبارت هم به آخر فصل افزوده شده است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست» در (ینی) نیز آخر فصل مانند (پ) و این ترجمه است.

۲- رقیق (بنده) (پ) دقیق چاپهای مصر و بیروت.

۳- در چاپهای مصر و بیروت کلمه «سلاح» نیست.

۴- إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست پروردگاری جز او نیست» این ترجمه با (ینی) هم مطابق است.

۵- از اینجا تا فصل شانزدهم چاپهای مصر و بیروت با چاپ پاریس و «ینی» از لحاظ تقدیم و تأخیر فصل‌ها اختلاف دارد و ما ترتیب چاپ پاریس و ینی را مراعات کردیم و این فصل در چاپ (ک) فصل دوازدهم است.

در صدور کالا تنها نیازمندیهای طبقات خاصی را در نظر گیرد رواج[۱] کالای او دشوار خواهد بود چه ممکنست به سبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آن وقت بازارش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد. همچنین هنگامی که کالای مورد نیاز همگان را صادر میکند باید حتماً از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران[۲] از هر کالائی تنها به توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت می‌باشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی به متوسط آن نیازمندند. پس باید در این باره منتهای کوشش خود را مبذول دارد چه رواج یا کساد کالای او بدین امر وابسته است.

همچنین صادر کردن کالا از شهری بسیار دور یا ناحیه‌ای که راههای آن بی‌اندازه خطرناک باشد برای بازرگانان سود بیشتر و عواید مهمتری دارد و بحران بازار را بطور مطمئن‌تر تضمین میکند زیرا کالای صادر شده درین شرایط به علت دوری محل صدور یا گذشتن از راههای بسیار خطرناک اندک و کمیاب است ازینرو که صادرکنندگان آن گروهی قلیل‌اند و بالنتیجه کمتر در دسترس مردم میباشد و هرگاه کالایی اندک و کمیاب باشد بهای آن گران میشود.

ولی اگر محل صدور کالا شهری نزدیک و راه آن امن و بی‌خطر باشد آن وقت صادر کنندگان بسیاری خواهد داشت و در نتیجه کالا بحد وفور در دسترس مردم خواهد بود و بهای آن ارزان خواهد شد.

و به همین سبب می‌بینیم تجاری که به دخول در بلاد سودان علاقه فراوان دارند مرفه‌ترین و توانگرترین مردمند زیرا باید راهی بس دور و دراز را بپیمایند و رنج فراوان تحمل کنند و کالاها را از دشتهای پر خطر سوزانی عبور دهند که تشنگی مسافران را تهدید میکند و آب در آنها بجز در نقاط معینی یافت نمیشود و این نقاط را فقط راهنمایان کاروانها میدانند و بنابراین بجز گروه قلیلی از مردم خطر گذشتن از این گونه راههای دور و دراز و بیمناک را بر خود هموار نمیکنند. اینست که می‌بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران میباشد. همچنین کالاهای کشور ما در سودان اندک و گران است و بازرگانانی که آنها را بدان کشور صادر میکنند از این راه سرمایه‌ها و سودهای فراوانی بدست می آورند و بسرعت توانگر و ثروتمند میشوند. همچنین مسافرانی که از کشور ما بمشرق میروند نیز به علت دوری راه و تحمل رنج فراوان سود بسیار میبرند، ولی بازرگانانی که در یک ناحیه میان شهرها و شهرستان‌های آن رفت و آمد میکنند سود اندک و فایده ناچیزی بدست می آورند زیرا هم کالا فراوان و هم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.[۳]

۱- در «ینی» بجای: نفاق، نفاد است و بنابراین ترجمه عبارت چنین می‌شود: کالای او تمام خواهد شد.

۲- در چاپهای مصر و بیروت بجای «غالی» (گران) «عالی» است.

۳- إِنَّ الله هُوَ الرَّزّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸.

فصل یازدهم[1]

در احتکار

و از مسائلی که در نزد خداوندان بینش و تجربه در شهرها شهرت یافته اینست که احتکار محصولات زراعتی برای فروختن در اوقات گرانی، عملی مشئوم و بدفرجام است و سود آن به تلف شدن و زیان باز می‌گردد و سبب آن این است و خدا داناتر است، که مردم به علت نیازی که به ارزاق دارند مجبورند از روی ناچاری اموال خود را در راه خریداری آنها صرف کنند و در نتیجه نفوس بدین معنی تعلق میپذیرد و در تعلق نفوس به اموال خود سر بزرگی است که موجب بدفرجامی کسانی میشود که آنها را (مفت و مجانی)[2] از کسان میگیرند، و شاید این سر همانست که شارع بنام اخذ اموال بباطل از آن تعبیر کرده است. و اینگونه اموال اگر چه مفت نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آنرا از روی ناچاری و بی‌آنکه قدرت آوردن عذری داشته باشند میپردازند و بنابراین چنین خریدن بمنزله معامله از روی اکراه و اجبار است. و در احتکار کالاهایی بجز خوردنیها و ارزاق زیانی برای مردم روی نمیدهد بلکه سایر اجناس را از روی تفنن و تنوع در شهوات خریداری میکنند و اموال خود را در آنها جز به اختیار و حرص بذل نمی‌کنند و از این رو بپولی که میپردازند وابسته نمیشوند و دل بدان نمی‌بندند و بدین سبب کسی که به احتکار معروف میشود قوای روحی و نفوس مردم همواره بدو متوجه است چه اموال ایشان را از آنان به اجبار میستاند و بدین سبب سود او مبدل بزیان میشود، و خدای تعالی داناتر است.

و مناسب این مقام حکایت شیرینی را از بعضی مشایخ مغرب بدینسان شنیدم: شیخ ما ابوعبدالله الابلی بمن خبر داد و گفت در روزگار سلطان ابوسعید نزد قاضی فاس فقیه ابوالحسن ملیلی حضور داشتم به وی پیشنهاد شد که برای وظیفه و مقرری خود از انواع اموال خراج کدام را می‌پسندد؟ قاضی ابوالحسن مدتی بفکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب. حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا از وی پرسیدند. گفت: هنگامی که خراجها عموماً حرام باشند من نوعی از آنها را برمیگزینم که دلها و نفوس کسانیکه آنرا پرداخته‌اند بدنبال آن نباشد، و شراب از جمله چیزهائیست که کمتر ممکنست کسی ثروتش را برای آن خرج کند مگر هنگامی که از بدست آوردن آن شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد و این ملاحظه غریبی است و خدا داناتر است.[3]

۱- این فصل در چاپ (ک) فصل سیزدهم است.

۲- در (ینی) نیست.

۳- در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه را در سینه آنها پنهان است میداند». اشاره به: وَ رَبُّکَ یَعْلَمُ ما تُکِنُّ صُدُورُهُمْ ۲۸: ۶۹. و آخر فصل مطابق (ینی) است.

فصل دوازدهم[۱]

در اینکه تنزل قیمتها بسبب ارزان شدن (کالاها) به پیشه‌وران زیان می‌رساند

زیرا چنانکه یاد کردیم کسب و معاش انسان بوسیله صنایع یا بازرگانی حاصل میشود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آنها برای هنگامی است که گردش و نوسانهای بازار روی دهد و آنها را به بهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یا ربح مینامند و از آن پیوسته وسیله زندگی و معاش برای کسانیکه به بازرگانی مشغولند بدست می آید و بنابراین اگر ارزانی یک کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید در طول این مدت سود و افزایش ثروت از دست خواهد رفت و بازار آن گونه کالا کساد خواهد گردید [و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد][۲] و از کوشش و تلاش در راه حرفه خود دست خواهند کشید و سرمایه آنان از دست خواهد رفت. برای مثال نخست بوضع غلات می‌نگریم که اگر دیر زمانی قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان در همه شئون زراعت دچار تبه حالی میشوند، زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از ثروت خود بهره‌برداری نمیکنند یا بهره ناچیزی بدست می آورند و از سرمایه خود خرج میکنند و به مضیقه مالی گرفتار میشوند و سرانجام در ورطه فقر و بینوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه‌ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغولند و همه حرفه‌هایی که متعلق به زراعت است از ابتدای زراعت محصول تا هنگامی که به ماده خوردنی تبدیل می‌شود نیز می‌گردد. همچنین اگر ارزاق سپاهیان را سلطان از راه اقطاع (تیول) محصولات زراعتی بپردازد این تبه حالی به آنان نیز سرایت میکند زیرا بسبب این وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می‌یابد و از نگهداری لشکریانی که به سبب مالیات مزروعی اداره می‌شوند و ارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز میشوند و بالنتیجه ارزاق سپاهیان قطع میگردد و دچار تبه حالی میشوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکر ادامه یابد تمام کارهائی که بدانها وابسته است متزلزل خواهد شد و پیشه‌ورانی که بتجارت اینگونه مواد مشغولند دست از پیشه خود خواهند کشید. پوشیدنیها را نیز میتوان بر همین منوال قیاس کرد که اگر ارزانی کالاهای مزبور بدرازا کشد پیشه وران آنها بیکار خواهند شد. بنابراین ارزانی بیش از حد در هر کالا و محصولی سبب میشود که پیشه وران و بازرگانان آن کاملاً دچار مضیقه شوند و معاش خود را از دست بدهند. همچنین گرانی بیش از اندازه نیز مانند ارزانی بیحد است [و چه بسا که بندرت در نتیجه احتکار کالاها و محصولات مایه افزایش ثروت و سود فراوان میشود][۳]. لیکن معاش و کسب مردم در این است که حد وسط و اعتدال در این امر وجود داشته باشد و بسرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید، و پی بردن بدان مربوط به عادات و رسومی است که در

۱- در چاپ (ک) فصل چهاردهم است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳- در چاپ بیروت نیست.

میان شهرنشینان و اهل عمران متداول است و تنها ارزانی غـلات و حبوبـات از میـان همـه مـواد و اجنـاس ستوده است، زیرا مورد نیاز عامه مردم میباشد و همه طبقات مردم از توانگر و فقیر و طفیلیـان کـه اکثریـت اجتماع را تشکیل میدهند ناچارند ارزاق و مواد غذائی خویش را فراهم سازند، و از این رو ارزانی آن کمـک و همراهی به عموم مردم است و جنبه قوت و خوراک مردم در این نوع بخصوص بـر جنبـه بازرگـانی تـرجیح دارد. [و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است][1].

فصل سیزدهم[2]

در اینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام صنف شایسته است که آنرا فرو گذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند

در فصول پیش یادآور شدیم که تجارت عبارت از بهره‌ور ساختن مـال اسـت بدینسـان کـه اجنـاس و کالاهائی را میخرند و میکوشند که آنها را به قیمتی گرانتر از بهای خرید بفروشند یا از راه انتظـار نوسـانها و گردش بازارها سود برند یا بوسیله صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج‌تر و گران‌تر است بهره برگیرند، یا اجناس را به نسیه بقیمت گران‌تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه‌ای که بکار می اندازند اندک و ناچیز است، ولی چیزیکه هست هنگامی که اصل مال بسیار باشد سود آن نیز فراوان خواهد بود، زیرا اندک در بسیار خود بسیار است. سپس باید کوشید که این بهره‌برداری یا سـودی کـه در نتیجـه خریـد و فـروش اجناس و کالاها در دست سوداگران باقی میماند، کامل وصول شـود و قیمـت اجنـاس را بپردازنـد لـیکن در میان این گروه اهل انصاف اندک است و از این رو خواه ناخواه نادرستی و کم فروشی پیشه میکنند به اجناس یا سرمایه لطمه میزنند و در پرداخت بهای آنها تأخیر و مسامحه میکنند که به سود آن زیان میرسد، زیرا در مدت عدم پرداخت بهای کالاها بازرگانان از فعالیت باز میمانند در صورتی که بهـره‌بـرداری از سـرمایه بـدان حاصل میشود. و اگر معامله دارای سند و گواهانی نباشد بکلی منکر بهای اموال میشوند که موجـب نـابودی سرمایه می‌گردد و نفوذ حکام در اینگونه اندک است، زیرا معمولاً بظواهر امور حکم میشود از این رو بازرگان رنج فراوان میبرد و دچار مشکلات میشود و اغلب این سود ناچیز را پس از تحمل کردن رنج و مشقت بسیار حاصل میکند یا آنکه به هیچ رو نمیتواند آنرا وصول کند یا سرمایه‌اش از دست میـرود. بنـابراین کسـی کـه بازرگانی را پیشه خود می‌کند باید دارای یکی از این دو شرط باشد: یا اینکـه در اختلافـات و سـتیزه‌جوئیهـا گستاخ و در امور محاسبات بصیر باشد و با سرسختی و پشت کار نزد حکام از حقوق خویش دفاع کنـد و در این صورت گستاخی و سرسختی وی در معاملات و اختلافاتی کـه در آنهـا روی میدهـد بهتـرین وسـیله‌ای

۱- إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهـای مزبـور چنـین است: «و خدا سبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است». سوره التوبهٔ، آیه ۱۳۰. صورت متن با «ینی» مطابق است.

۲- در چاپ (ک) فصل دهم است.

خواهد بود که حکام و سوداگران را وادار به انصاف و عدالت خواهد کرد. وگرنه ناچار باید دارای نفوذ و جاه باشد که بتواند در پناه آن حقوق خویش را حفظ کند و هیبت وی در دل سوداگران بنشیند و حکام را به انصاف و دادگری وادار سازد تا حقوق او را از کسانی که به وی مدیونند بازستانند. با این وصف بازرگان میتواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران بازگیرد، نخست از روی میل و آنگاه با زور و قهر.

لیکن کسی که واجد این دو شرط نباشد یعنی نه خود گستاخ و سرسخت باشد و نه در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد نباید بازرگانی را پیشه خود سازد و سزاست که از این حرفه اجتناب ورزد، زیرا چنین کس ثروت خود را در معرض تاراج قرار میدهد و طعمه سوداگران میسازد و کمتر ممکن است که بتواند داد خود را از آنان بستاند، زیرا مردم اغلب درصدد آنند که اموال یکدیگر را از چنگ هم بربایند[۱] و اگر مقررات فرمانروایان از ایشان ممانعت نمیکرد در دست هیچکس پشیزی باقی نمیماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمیداشت، به ویژه سوداگران و طبقات پست (که به هیچ رو پابند اصول نیستند)، و اگر خدا برخی از مردم را به برخی دیگر دفع نمیکرد هر آینه زمین را تباهی فرا میگرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است[۲].

فصل چهاردهم[۳]

در اینکه خوی بازرگانان نسبت به خوی اشراف در مرحله پستی است

زیرا بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش میکنند و در این کار ناچار باید سخت گیری کنند و در تثبیت آخرین قیمت حداکثر مبالغه را معمول دارند (یا به عبارت دیگر چانه بزنند) و کسی که پیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی نخواهی در اخلاق او تأثیر می‌بخشد و بدان پابند میشود در صورتی که چانه زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند.

و اما اگر خوی او در نتیجه رفتارهای زشتی که بدنباله عادت چانه زدن در میان طبقه پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه‌جوئی و تقلب و فریبکاری و یاد کردن سوگندهای دروغ بر قیمتها در داد و ستد، سزاست که چنین خوئی را در منتها درجه فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه اینگونه کسان بدین صفات مشهورند و به همین سبب می‌بینیم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را برعهده دارند از این پیشه اجتناب میورزند تا مبادا زیر تأثیر این خوی واقع شوند.

۱- در اینجا نسخ مغشوش و اختلافات فراوان است.

۲- وَلَوْلا دَفْعُ الله النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلكِنَّ الله ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ ۲: ۲۵۱.

۳- این فصل در چاپهای مصر و بیروت زیر عنوان «فصل یازدهم» آمده و در چاپ پاریس حذف شده است، زیرا عنوان آن تفاوت اندکی با عنوان فصل پانزدهم دارد و در حقیقت خلاصه‌ای از فصل پانزدهم است.

و گاهی هم ممکن است بازرگانانی یافت شوند که خویش را از این خوی حفظ کنند و بسبب شرافت ذاتی و بزرگ منشی از آن اجتناب ورزند، ولی چنین کسانی بسیار به ندرت در میان مردم دیده میشوند، و خدا هر که را بخواهد به فضل و کرم خود رهبری میفرماید و او پروردگار پیشینیان و پسینیان است.

فصل پانزدهم

در اینکه خوی بازرگانی نسبت به خوی رؤسا در مرحله‌ای پست و دور از جوانمردی است

در فصل پیش[۱] یادآور شدیم که بازرگان به خرید و فروش و جلب سود و بهره میپردازد و در این امر پیوسته ممارست و تمرین میکند و ناچار است برای پیشرفت حرفه خود بچانه زدن و لجاجت و سرسختی و گزافه‌گوئی و نزاع و ستیزه متوسل شود و اینها از لوازم پیشه بازرگانی بشمار میروند و چنین صفاتی از پاکدامنی[۲] و جوانمردی آدمی میکاهد و مایه نقصان می‌شود،[۳] زیرا اثر رفتار انسان نخواهی نخواهی به نفس زیان می‌زند چنانکه رفتارهای نیکو آثار نیکو و پاک به نفس می‌بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای میگذارد و اگر چنین رفتارهائی بر نفس سبقت جوید و تکرار گردد در آن جایگیر میشود و رسوخ می‌یابد و اگر دیری بپاید و خصال نیک در نفس جایگیر نشود آن خصال نقصان میپذیرد از این رو که آثار نکوهیده آن در نفس نقش می‌بندد مانند همه ملکاتی که از افعال پدید می آیند.

و این آثار برحسب تفاوت اصناف بازرگانان در اطوار و حالاتشان است چه گروهی از آنان که دارای حالات پست بازرگانی باشند و با سوداگران بدکار که بنادرستی و تزویر و فریبکاری دست مییازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد میکنند شریک و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید وگرنه ناگزیر باید چانه زدن و ستیزه‌گری در جوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان اندک است.[۴] و اما گروه دوم بازرگانان، که در فصل پیش (فصل دهم) یاد کردیم در پناه جاه و نفوذ، حقوق خویش را حفظ میکنند و این قدرت و جاه آنان را بی‌نیاز میکند که به تن خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر و انگشت شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی یک باره بوضع شگفت آوری بر ثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگی به ارث به آنان میرسد که در نتیجه مرگ یکی از اعضای خاندان ایشان در زمره بزرگترین توانگران بشمار می آیند و بکمک این ثروت با اهل

۱- مقصود فصل دوازدهم است.

۲- در «ینی» زکاء است ولی در چاپهای مصر و بیروت ذکاء و ما از «ینی» ترجمه کردیم.

۳- در «ینی» تخذح در چاپهای مصر و بیروت (تجرح).

۴- کلمه (قلیل) در (ا) نیست.

دولت مربوط میشوند و از این راه در میان مردم عصر خود جلوه‌گری میکنند و نام آور میشوند و بپایه‌ای نائل می آیند که شخصاً از عهده‌داری کارهای بازرگانی کناره‌گیری میکنند و تصدی آنرا به نمایندگان و اطرافیان خود واگذار میکنند و آن وقت فرمانروایان و اولیای امور به علت آنکه مشمول احسان و هدایای آنها میباشند و بدان خو گرفته‌اند در نهایت سهولت موجبات تأمین حقوق ایشان را فراهم میسازند و داد ایشان را از غاصبان باز میگیرند. بدین سبب گروه مزبور در نتیجه عدم ممارست اعمالی که بصفات پست منجر میگردد، چنانکه گذشت، از خوی‌های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان راسخ‌تر میگردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میماند، ولی با همه اینها ممکن است نمونه‌هائی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می‌دهند یا ترک می‌کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌ها اندک است و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را می‌کنید آفریده است.[۱]

فصل شانزدهم

در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد[۲]

باید دانست که صنعت عبارت از ملکه‌ایست که در امری عملی فکری حاصل میشود و بسبب اینکه عملی است در زمره کارهای بدنی محسوس بشمار میرود. و فراگرفتن کیفیات بدنی محسوس برای آموزنده جامعتر و کاملتر حاصل میشود زیرا انجام دادن اموری که مربوط به کیفیات بدنی محسوس است ثمر بخش‌تر است.

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجه انجام دادن یک عمل و پیاپی تکرار کردن آن حاصل میگردد چنانکه صورت آن در نفس رسوخ یابد، و ملکه بر نسبت اصل حاصل می‌شود و یاد دادن چیزی از راه دیدن با چشم جامع‌تر و کامل‌تر از آموختن آن بنقل خبر و دانش است، از این رو ملکه‌ای که بشیوه نخستین بدست می آورند کامل‌تر و راسخ‌تر از ملکه‌ایست که از راه خبر حاصل میشود.[۳] و مهارت شاگرد در هنر و حصول ملکه آن برای وی به میزان نیکوئی آموزش و ملکه آموزگار وابستگی دارد.

سپس باید دانست که صنایع بر دو گونه است: بسیط و مرکب. بسیط ویژه نیازمندیهای ضروری است و مرکب به امور تفننی و مرحله کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا از یکسو ساده است و از سوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فراگرفتن آن بیشتر

۱- وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ ۳۷: ۹۶.

۲- در برخی از چاپها بجای (معلم) (علم) است و شاید صحیح‌تر باشد بدینسان... صنایع ناچار باید با علم پیوند داشته باشد.

۳- نظر مؤلف در اینجا کاملاً موافق نظریه دانشمندان جدید آموزش و پرورش است که شیوه حسی و عملی را بر شیوه نظری ترجیح می‌دهند.

اهتمام میورزند و از این رو از لحاظ تعلیم در مرحله نخستین قرار دارد و بهمین سبب هم تعلیم آن ناقص است و پیوسته اندیشه انسان انواع گوناگون و اقسام مرکب آنرا استنباط و کشف میکند و آنها را اندک اندک و بتدریج از مرحله قوه بفعل میرساند تا سرانجام تکمیل میشوند، و پدید آوردن صنایع (گوناگون بسیط و مرکب) هیچگاه یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه در طی روزگارهای دراز و نسل‌های پیاپی حاصل میگردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحله قوه به فعل یکباره حاصل نمیشود و ناچار مدت می‌خواهد. و از این رو می‌بینیم که صنایع در شهرهای کوچک ناقص است و بجز انواع بسیط آنها در اینگونه بلاد یافت نمیشود، ولی هنگامی که تمدن اهالی آنها فزونی یابد و توسعه ثروت و امور تجملی آنان را بصنایع گوناگون نیازمند کند، آن وقت صنایع از مرحله قوه به فعل میرسد، و خدا داناتر است.

[و نیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم میشود:

صنایعی که به امر معاش انسان خواه ضروری یا غیر ضروری اختصاص دارد.

و صنایع مخصوص به اندیشه‌هائی که خاصیت انسانی است مانند دانشها و هنرها و سیاست.

صنایع گونه نخستین مانند بافندگی و کفشدوزی[1] و درودگری و آهنگری و صنایع گونه دوم چون وراقه (صحافی)[2] که ممارست در استنساخ و تجلید کتب است و موسیقی و شعر و تعلیم دانش و مانند اینها و صنایع گونه سوم مانند سپاهیگری و نظایر آن، و خدا داناتر است][3]

فصل هفدهم

در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهرنشینی تکمیل میشود

زیرا تا هنگامی که اجتماع شهرنشینی و تمدن شهر بمرحله کمال نرسد مردم تنها بکسب ضروریات معاش همت میگمارند که عبارت از وسائل خوراکی چون گندم و جز آن است، ولی هرگاه شهر بمرحله تمدن برسد و بهره کارهای مردم فزونی یابد و برای ضروریات آنان کافی باشد و بلکه زاید بر آن گردد آن وقت آن مقدار اضافه را صرف امور تجملی معاش میکنند. سپس باید دانست که صنایع و دانشها فقط از جنبه اندیشه آدمی به وی اختصاص یافته است که بدان از دیگر جانوران بازشناخته میشود، ولی مواد خوراکی از جنبه حیوانی و تغذیه برای او ضرورت دارد و بنابراین مواد خوراکی از لحاظ ضرورت بر علوم و صنایع مقدم است و نوع اخیر نسبت بضروریات در مرتبه دوم قرار دارد.

۱- در متن «جزارة» بمعنی قصابی و شترکشی است، ولی «خرازة» صحیح‌تر بنظر میرسد.

۲- وراقة (بکسر اول) کاغذ تراشی و کتاب نویسی (منتهی الارب).

۳- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

و نیکویی صنایع به نسبت اجتماع و ترقی یک شهر پیشرفت میکند چه در این مرحله به زیبایی آنها توجه میکنند و میکوشند صنایع بهتر و ظریف‌تر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحله تجمل خواهی و توانگری رسیده‌اند، و اما در اجتماع بادیه‌نشینی یا اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع بسیط نیازمندند بویژه صنایعی که در ضروریات زندگی بکار میروند مانند درودگر یا آهنگر یا خیاط یا بافنده یا قصاب[۱]. و وقتی هم اینگونه صنایع در اجتماعات مزبور یافت شود به هیچ رو کامل و نیکو نیست، بلکه از حد ضرورت تجاوز نمیکند، زیرا همه آنها وسائلی برای چیز دیگر هستند و ذاتاً و مستقلاً مورد نظر نمیباشند. و هنگامی که اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن آن افزوده شود و در آن ذوق تفنن و امور تجملی پدید آید آن وقت زیبائی و بهتر کردن هنرها نیز از جمله خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود، و صنایع با کلیه وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمه عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهد آمد از قبیل کفشدوز و دباغ و ابریشم باف و ریخته‌گر (زرگر) و مانند اینها. و گاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می‌یابد انواع صنایع مزبور بجائی میرسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تفننی و کمالی پدید می آید و آنها را در نهایت زیبائی و ظرافت میسازند و وسیله معاش کسانی میشوند که در آن شهر آنها را حرفه خود میکنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین کارها بشمار میروند چه پیشرفت ثروت و تجمل خواهی آنها را جزو نیازمندیهای مردم شهر قرار میدهد مانند: روغنگر (عطر ساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازنده شیره و رب انگور[۲] و سازنده هریسه[۳] و معلمی که آوازخوانی و رقص و نواختن طبل را بدیگران می آموزد و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست میکنند چه این صنعت از لوازم توسعه ثروت و رفاه و تجمل خواهی در شهر است که به امور فکری اشتغال میورزند و صنایع دیگری نظیر اینها. و گاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد میگذرد پیشرفت صنایع نیز بیش از اندازه ترقی میکند چنانکه درباره مردم مصر میشنویم در میان ایشان کسانی هستند که پرندگان بی‌زبان و خرهای اهلی را تعلیم میدهند و اشیای شگفت آوری را تجسم میدهند چنانکه ذاتی را به ذات دیگر منقلب می‌کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابها را در هوا به اشخاص می آموزند، و بارهای سنگین مانند حیوانات و سنگهای عظیم را از زمین بلند میکنند، و دیگر صنایعی که در نزد ما مردم مغرب یافت نمیشود، زیرا عمران و تمدن شهرهای مغرب به مرحله تمدن مصر و قاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است.[۴]

۱- در تمام چاپها «جزار» است.

۲- شمع ساز: (ک) و (ا) و (ب).

۳- نوعی طعام است.

۴- وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۴: ۲۶. در متن چاپ پاریس و «ینی» چنین است: «والله العلیم الحکیم». این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می‌یابد: خداوند عمران آن (مصر) را به نیروی مسلمانان پاینده دارد».

فصل هجدهم

در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته به رسوخ تمدن و طول مدت آن است

و علت آن واضح است، زیرا کلیه صنایع از عادات و انواع[۱] عمران و تمدن بشمار میروند و عادات در نتیجه کثرت تکرار و مرور زمان رسوخ می‌یابد و آنگاه آیین (صبغه) آن استحکام می‌پذیرد و در نسلهای پی در پی ریشه میدواند و هرگاه صبغه‌ای (رنگ- آیین) استوار و پابرجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار می‌شود.

و از این رو می‌بینیم شهرهای کهن که در آنها تمدن توسعه یافته است اگر تمدن و جمعیت آنها نقصان پذیرد و دچار عقب ماندگی بشوند باز هم آثاری از صنایع دوران عمران در آنها باقی می‌ماند بطوریکه صنایع مزبور را در شهرهای نو بنیادی که تازه در مرحله تمدن و عمران گام نهاده‌اند نمی‌یابیم هرچند اینگونه شهرها از لحاظ تمدن و جمعیت به پایه شهرهای کهن هم رسیده باشند و تنها علت آن این است که در شهرهای کهن به سبب مرور زمان و دست بدست گشتن و تکرار عادات و رسوم آئین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتی که شهرهای نوبنیاد هنوز به این پایه تکامل نرسیده‌اند.

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیه عادات و رسومی که در شهرهای آن معمول می دارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنایی ساختمانها و هنرهای آشپزی و انواع سرودخوانیها و وسایل سرگرمیهای طرب‌انگیز از قبیل ابزار موسیقی گوناگون و رقص و هنر فرش کردن و اثاث کاخها و بکار بردن حس سلیقه در ترتیب و وضع ساختمانها و ساختن ظروف و کلیه لوازم آشپزخانه و اثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش برپا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهائی که لازمه عادات یک زندگانی پر تجمل و ترقی یافته است. از این رو می‌بینیم که مردم اندلس در این صنایع ماهرتر و بصیرترند و صنایع گذشته آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده است چنانکه هم اکنون بهره وافری در هنر دارند و در این باره نسبت به مردم کلیه شهرها متمایزند هرچند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته است و قسمت عمده آن با تمدن دیگر ممالک ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه ما یاد کردیم، زیرا در نتیجه رسوخ دولت اموی و دولت پیش از آن یعنی قوط (گت‌ها) و دولتهای پس از آن از ملوک طوایف گرفته تا این روزگار، تمدن در آن سرزمین ریشه دوانیده و استوار شده است و از این رو تمدن در اندلس بمرحله‌ای نائل آمده که هیچ سرزمین دیگری جز عراق و شام و مصر بدان پایه نرسیده است، چه اخباری که درباره کشورهای مزبور نقل میکنند نیز نشان

۱- کلمه الاوان در (ا) غلط و صحیح الوان است.

میدهد که به علت دوام دولتها در آن ممالک صنایع آنان نیز استحکام یافته و کلیه انواع آنها از لحاظ زیبائی و ظرافت تکمیل شده و آئین و شیوه آنها همچنان در اجتماع کنونی آنان باقی مانده است و از آن سرزمینها دور نمیشود مگر آنکه بکلی عمران آنان منقرض گردد، مانند رنگ ثابتی که در پارچه‌ای نفوذ کند و تا پارچه باقی باشد رنگ هم از آن جدا نمیشود.

وضع تونس هم به نسبت تمدنی که در سایه فرمانروائی دولتهای صنهاجه و از آن پس موحدان بدست آورده‌اند و بسبب تکمیل صنایع آنان در همه کیفیات و احوال از لحاظ صنایع نظیر اندلس است و هرچند کشور مزبور از این نظر نسبت به اندلس در مرتبه دوم قرار دارد، ولی بعلت عادات و رسومی که مردم تونس از مصریان اقتباس می کنند صنایع آنان هم اکنون از صنایع آن کشور افزون‌تر است، زیرا مسافت میان دو کشور تونس و مصر نزدیک است و مسافران همه ساله از آن کشور بمصر مسافرت میکنند و چه بسا که سالیان دراز در مصر سکونت میگزینند و از عادات و رسوم تجملی و صنایع استوار مردم آن کشور آنچه را که می‌پسندند فرا میگیرند.

و بنابراین اوضاع تونس به علت آنچه یاد کردیم از لحاظ صنایع از یکسو مشابه مصر و از سوی دیگر مانند اندلس است، زیرا بیشتر ساکنان آن از مردم شرق اندلسند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به تونس پناهنده شده‌اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است و هرچند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست، ولی هنگامی که (صبغه) آئین هنر در کشوری رسوخ یابد کمتر ممکن است از آن رخت بربندد مگر آن سرزمین بکلی ویران شود. همچنین می‌بینیم که در قیروان و مراکش و قلعه ابن حماد نیز آثاری از این صنایع بجای مانده است هرچند کلیه شهرهای مزبور امروز یا ویرانه و یا در حکم ویرانه هستند و جز مردم بصیر، دیگری نمیتواند اینگونه آثار را دریابد و از صنایع مزبور آثاری در آن شهرها مشاهده می‌کند که کیفیات و احوال گذشته آنها را نشان میدهند مانند خطی که پس از محو کردن اثر آن در کتاب بجای میماند، و خدا آفریدگار داناست[1].

فصل نوزدهم

در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر میشود و توسعه می‌یابد که طالبان آنها افزون گردد

و علت آن این است که انسان اجازه نمیدهد کار او مفت و مجانی انجام یابد، زیرا کار هر کس وسیله بهره‌برداری اوست که معاش خویش را از آن بدست می آورد و در سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود برنمیگیرد. از این رو کار خود را تنها در راهی صرف میکند که ثمره آن در شهری که ساکن

۱- وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۳۶: ۸۱.

آن است ارزش داشته باشد تا سود و بهره آن عاید وی شود. و هرگاه صنعتی خواستارانی داشته باشد و در نتیجه روی آوردن مردم بدان رواج یابد در این هنگام صنعت مزبور بمنزله کالائی خواهد بود که بازار آن رواج داشته باشد و برای فروش جلب گردد. در چنین شرایطی مردم شهر میکوشند که آن صنعت را بیاموزند تا بوسیله آن معاش خود را فراهم سازند.

ولی اگر صنعتی خواستارانی نداشته باشد بازار آن رواج نخواهد یافت و کسی هم آهنگ آموختن آن نخواهد کرد و آن وقت مردم آنرا فرو خواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت و به همین سبب از علی، رض، روایت میکنند که فرموده است «قیمت هر کس چیزیست که آنرا نیکو انجام میدهد» بدین معنی که صناعت هر کس قیمت او را میرساند، یعنی ارزش هر کس کاریست که آنرا وسیله معاش خود میسازد.

و نیز در اینجا راز دیگری هم نهفته است و آن این است که پیشرفت و بهتر شدن صنعت هنگامی میسر میشود که دولت خواستار آن باشد چه دولت است که بازار آنرا رواج میدهد و خواستاران دیگر را بدان متوجه میسازد و تا هنگامی که دولت طالب صنعتی نباشد و تنها دیگر مردم شهر خواستار آن باشند رواج آن هیچگونه تناسبی با زمانی که دولت خواهان آن است نخواهد داشت، زیرا دولت بزرگترین بازار بشمار میرود و رواج هر چیزی در آن دستگاه است و اندک و بسیار در آن دارای یک نسبت میباشد و از این رو هر چه در آن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامه مردم هرچند خواستار صنعتی باشند خواستنشان جنبه عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کرد. و خدا [سبحانه و تعالی][1] بر هر چه بخواهد تواناست.

فصل بیستم

در اینکه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها رو به زوال میرود

از این رو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت میکنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها فزونی یابند (و بنابراین) هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و به علت در هم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سراشیب فرتوتی (بحران) واقع گردد، آن وقت تجمل خواهی و ثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران دهنشینی به همان ضروریات اکتفا خواهند کرد و در نتیجه صنایعی که از لوازم تجمل خواهی بشمار میرود بی‌رونق خواهد شد، زیرا سازنده آنها در چنین شرایطی نمیتواند از راه آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بسوی دیگری می‌گریزد یا میمیرد و از وی جانشینی هم باقی نمیماند و در نتیجه نشانه اینگونه صنایع بکلی محو میشود. چنانکه نقاشان و ریخته‌گران و زرگران و

۱- در (پ) نیست.

نویسندگان و استنساخ کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنـان لـوازم تجملـی و وسـایل تفننـی را میسازند از میان میروند و پیوسته صنایع رو بنقصان میرود تا آنکه بکلی مضمحل میگردد، و خـدا آفریـدگار داناست.[۱]

فصل بیست و یکم

در اینکه تازیان از همه مردم از صنایع دورترند

زیرا آنها در بادیه‌نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهرنشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لـوازم شهرنشینی جلب میکند دورترند و اقوام غیر عرب مشرق و ملت‌های مسیحی ساحل دریای روم بیش از همه مردم در صنعت مهارت دارند زیرا آنان در اجتماع شهرنشینی و تمدن ریشه‌دارتر و از اجتمـاع بادیـه‌نشـینی دورترند.

حتی این ملتها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بر وحشیگری و سکونت در دشتها و اصالت در بادیه‌نشینی یاری میکند و دارای چراگاههای شتران و ریگزارهایی که توالد و تناسل آنها را آسان میکنـد نیـز نمیباشـند، این است که می‌بینیم در زاد و بوم عرب و هم در سرزمینهائی که آنها را در دوران اسلام متصـرف شـده‌انـد کلیه صنایع اندک و ناچیز است چنانکه مواد صنعتی را از اقطار دیگر بـدان کشـورها وارد میکننـد. بایـد بـه ممالک غیر عربی مانند چین و هند و سرزمین ترکان و ملل مسیحی نگریست و دید که چگونه در میان آنان صنایع توسعه دارد و از این رو ملتهای دیگر آنها را از کشورهای مزبور بخاک خود وارد میکنند. و ملتهای غیر عرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند تازیانند، زیرا از قرنها پیش زندگی بادیه‌نشینی در میـان آنان نیز رسوخ یافته است و گواه بر این امر این است که در سرزمین آنان شهرهای اندکی بیش وجود نـدارد چنانکه در فصول گذشته یاد آور شدیم و به همین سبب صنایع در مغرب انـدک اسـت. و آنچـه هـم هسـت چندان مستحکم و ماهرانه نمیباشد بجز آنچه[۲] مربوط بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشک از آن، ولی همینکه اقوام مزبور به شهرنشینی گراییدند در صنایع یـاد کـرده مهـارت یافتند و آنها را به بهترین مرحله‌ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته‌های آنان مورد نیاز عمومی بود، و علت اینکه تنها دو صنعت یاد کرده قسمت عمده کارهای آن سرزمین را تشکیل میدهد این است کـه آنـان بسبب بادیه‌نشینی بصنایع مزبور آشنا بوده‌اند، ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی ملتهای باسـتان آن سرزمین رسوخ یافته است مانند ایرانیان و نبطیان و قبطیان و بنی اسرائیل و یونانیان و رومیان کـه در طـی قرون متمادی سلطنت داشته‌اند، و از این رو چنانکه یاد کردیم عادات و احوال تمـدن و شهرنشـینی و از آن جمله صنایع در میان آنان رسوخ یافته است و هنوز هم آثار آنها محو نشده است. و اما یمن و بحرین و عمان

۱- وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۳۶: ۸۱. در چاپهای مصر و بیروت پس از این آیه افزوده شده است: «و سبحانه و تعالی».

۲- در چاپ بیروت بجای: الا ما کان، الاماکن غلط است.

و جزیره[1] هرچند در تصرف عرب بوده است، ولی فرمانروائی نواحی مزبور هزاران سال در میان ملتهای بسیاری از آن بلاد دست بدست شده است و اقوام مزبور شهرها و بلاد آن نواحی را بنیان نهاده و به آخرین مرحله تمدن و تجمل خواهی رسیده‌اند مانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر و تبابعه و اذواء[2]. و بنابراین مدت پادشاهی و تمدن در آن ناحیه بطول انجامیده و آئین (صبغت) آن استوار شده و صنایع آن توسعه یافته و ریشه دوانیده است و بدین سبب چنانکه یاد کردیم کهنگی دولت در آنها تأثیر نبخشیده و آنها را فرسوده نساخته است، چنانکه تا هم اکنون صنایع آن با رونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن)[3] اختصاص دارد مانند صنعت پارچه‌های زربفت (وشی) و برد عصب[4] و دیگر جامه‌های زیبائی که از پارچه‌های نخی و ابریشمی در آن شهر می‌بافته‌اند.

و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند[5].

فصل بیست و دوم

در اینکه هرگاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید

برای مثال خیاط را نام می بریم که هرگاه بخوبی و استواری ملکه خیاطی برای او حاصل شود و در جان (نفس) او رسوخ یابد از آن پس دیگر نمیتواند ملکه درودگری یا بنایی را نیک فراگیرد، مگر، آنکه ملکه نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین (صبغت) آن در وی رسوخ نیافته باشد. و سبب آن این است که ملکات برای نفس بمنزله صفات و رنگهایی هستند که یکباره بر آن وارد نمی‌شوند و در آن نقش نمی‌بندند و کسی که بر فطرت خود باشد سهلتر ملکات را می‌پذیرد و استعداد نیکوتری برای حصول آنها دارد، و هنگامی که نفس به ملکه دیگری متلون شود و از فطرت خارج گردد و استعداد آن بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف شود آن وقت برای پذیرفتن ملکه دیگر ضعیف‌تر خواهد بود.

و این امر آشکاریست که نمونه‌های موجود آن گواه بر صحت آن است چنانکه کمتر صنعتگری را می‌یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فراگرفته باشد و سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد و

۱- منظور «جزیرة العرب» است.

۲- گروهی از ملوک یمن که نام آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذوالاذعار و ذوالقرنین و غیره.

۳- در «ینی» و چاپهای مصر و بیروت بجای یمن در (پ) وطن است.

۴- برد (بضم ب) جامه خط دار و عصب (بفتح ع) نوعی برد یمنی بوده که نخست نخ آنرا رنگ میکرده و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن میروئیده است (اقرب الموارد).

۵- اشاره به: نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ من عَلَيْها ۱۹: ۴۰. و در چاپهای مصر و بیروت اضافه شده است: «و او بهترین وارثان است». اشاره به: وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوارِثِينَ ۲۱: ۸۹. و در «ینی» نیز آخر فصل مانند (پ) است.

در هر دو به یک اندازه شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکه فکری حاصل می‌کنند (نه عملی) نیز بمثابه هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکه یکی از دانشها در نهایت خوبی و استواری حاصل آید کمتر ممکن است به همان نسبت در دانش دیگری استاد شود و ملکه آنرا بخوبی و استواری فراگیرد، بلکه اگر درصدد آموختن آن برآید فرو خواهد ماند مگر در موارد بسیار نادر، و منشأ آن بنابر آنچه یاد کردیم همان چگونگی استعداد و تغییر یافتن آن به رنگ ملکه‌ایست که در جان حاصل می‌شود، و خدا داناتر است[۱].

فصل بیست و سوم

در اشاره به امهات صنایع

باید دانست که صنایع به علت فزونی کارهای متداول در اجتماع بسیار و انواع گوناگونی از آنها در میان نوع بشر معمول است که در شمار نیاید و از حد و حصر بیرون است، ولی از میان همه آنها ما دو گونه را بخصوص یاد می‌کنیم و بقیه را فرومیگذاریم و دو گونه مزبور عبارتند از:

۱- صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲- صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده میشوند.

گونه نخستین مانند کشاورزی و بنایی و خیاطی و درودگری و بافندگی.

و گونه دوم چون قابلگی (تولید) و نویسندگی و وراقه (صحافی) و غنا (موسیقی) و پزشکی.

اما قابلگی از صنایعی است که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان می‌باشد، زیرا بدان نوزاد جان می‌گیرد و غالباً هستی او حفظ میشود و موضوع آن درباره نوزادان و مادران ایشان است.

و پزشکی عبارت از حفظ تندرستی انسان و دفع بیماری از اوست. و از دانش طبیعی منشعب میشود و موضوع آن با این وصف بدن انسان است.

و نویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند وراقه (صحافی) نیاز انسان را حفظ میکند و آنرا از دستبرد فراموشی نگهمیدارد و اندیشه‌ها و خاطرات درونی انسان را بکسان غایبی که از وی دورند میرساند و نتایج اندیشه‌ها و دانشها را در کتب جاویدان میسازد و مراتب وجود را از معانی بلند میکند. و اما غنا (موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست.

و کلیه این هنرهای سه‌گانه سبب میشود که دارنده آنها با پادشاهان بزرگ هم بزم شود و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد. بنابراین صنایع سه‌گانه مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را

۱- از «پ و ینی» در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست پروردگاری جز وی نیست».

نیست و صنایع دیگر تابع آنها هستند و آنها را برای کسب روزی پیشه خود میسازند و گاهی این پیشه‌ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند و خدا آفریننده داناست[۱].

فصل بیست و چهارم

در صناعت کشاورزی

نتیجه این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکارند و گیاه را پس از روییدن مواظبت می‌کنند و آنرا با آبیاری[۲] مرتب نگهمیدارند تا رشد کند و بمرحله ثمره دادن برسد. سپس خوشه آنرا میدروند و دانه را از درون پوست بیرون می‌آورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم میسازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می‌رود، زیرا بوسیله آن مواد غذایی انسان بدست می آید که اغلب مکمل حیات اوست، زیرا انسان ممکن است [بدون همه اشیاء بسر برد، ولی نمیتواند بی‌مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد[۳]] و به همین سبب این صنعت به صحرانشینان و دەنشینان اختصاص یافته است،[۴] چنانکه در فصول پیش یادآور شدیم که زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر از شهرنشینی است و بر آن مقدم می‌باشد و از این رو صنعت کشاورزی از حرفه‌های دوران بیابان گردی است که شهریان آنرا پیشه خود نمیسازند و به اصول آن آشنا نیستند، زیرا کلیه عادات و احوال آنان نسبت به عادات و کیفیات زندگانی بادیه‌نشینی در مرتبه دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبه دوم صنایع بادیه‌نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست، و خدا آفریدگار داناست[۵].

فصل بیست و پنجم

در صناعت بنایی

بنایی از نخستین صنایع اجتماع شهرنشینی و کهن‌ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه‌ها و جایگاه‌هایی آماده میکند [چه انسان بر سرشتی آفریده شده

۱- آیه ۸۱، سوره یس. این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و به جای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا براستی داناتر است،» آخر فصل در «ینی» هم مانند «پ» است.

۲- در برخی از چاپها بجای «بالسقی» کلمه «بالسعی» است و صورت متن از «ینی» است.

۳- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت درست نیست.

۴- در برخی از چاپها پیش از (اختصت) حرف (ما) به غلط افزوده شده است.

۵- سوره یس، آیه ۸۱ این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای مزبور چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی به هرگونه بخواهد بندگان خود را براه راست رهبری می‌کند.»

است که در سرانجام کار و آینده زندگی خود می اندیشد و از این رو ناچار است به نیروی اندیشه خود خانه‌هائی که دارای دیوارها و سقف از همه جهات می‌باشد برای جلوگیری از رنج گرما و سرما برگزینند. و جماعات بشری در این اندیشه طبیعی که معنی انسانیت است با یکدیگر متفاوتند پس آنان که در مناطق معتدل می‌زیند[۱]، هرچند با هم اختلاف سلیقه و سبک هم داشته باشند به علت اعتدال مناطق خود این اندیشه را اجرا میکنند و برای خود خانه‌هائی میسازند مانند ساکنان اقلیم دوم و مابعد آن تا اقلیم ششم، ولی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دورند، زیرا از یکسو در مناطق غیر معتدل سکونت دارند و از سوی دیگر اندیشه آنان از درک چگونگی صنایع انسانی عاجز است و از این رو به غارها و شکاف‌های کوهها پناه میبرند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح و طبخ میخورند.][۲] سپس باید دانست آنان که در مناطق معتدل بسر میبرند و برای پناهگاه خویش خانه میسازند گاهی منازل فراوان بنیان مینهند چنانکه خانه‌های ایشان در یک سرزمین آنقدر توسعه مییابد که یکدیگر را نمیشناسند و بحال هم آگاهی ندارند و بدین سبب میترسند که مبادا شبانه به خانه‌های یکدیگر هجوم برند. این است که ناچار میشوند جایگاه اجتماعی خود را از دستبرد حفظ کنند و برای این منظور در گرداگرد مرکز تجمع خویش باره‌هایی میسازند که کلیه خانه‌های آنان را احاطه میکند و یک شهر تشکیل می‌یابد.

و حاکمان از تجاوز آنان به یکدیگر ممانعت میکنند و گاهی برای نگهبانی خویش از دشمن به جایگاه‌های امن و استوار نیازمند می‌شوند و کوههای بلند و دژهای مستحکم را پناهگاه خویش میسازند و خود و زیردستانشان را از گزند دشمن نگهمیدارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه آنانند مانند امیران و سران قبایل.

آنگاه باید دانست که چگونگی ساختمان‌ها در شهرهای گوناگون، متفاوت است و در هر شهری برحسب عادات و رسومی که در میان مردم آن متداول است و فراخور وضع هوای آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ توانگری و ناداری خانه‌های گوناگون میسازند. همچنین در داخل یک شهر نیز خانه‌ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخها و دستگاههای عظیم میسازند که دارای فضای پهناور و اطاقها و غرفه‌های متعدد است چه اینگونه کسان به علت داشتن فرزندان و خدمتگزاران و زنان و پیروان بسیار ناچارند در منازل خود اطاقهای متعدد داشته باشند. طبقات مزبور دیوارهای خانه‌هایشان را از سنگ بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگها را با آهک بندکشی میکنند و روی دیوارهای داخلی را با رنگها و گچ می‌آرایند و در این باره هرچه بیشتر در تزیین و آرایش بنا میکوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهائی برای انبار کردن و اندوختن مواد غذائی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگان و حاشیه‌نشینان و

۱- (مقیدون) در چاپ «پ» بجای معتدلون درست نیست.

۲- از «پ» و «ینی» در چاپهای مصر و بیروت اختلاف بسیار است.

چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آن وقت اسطبل‌هایی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زاغه‌های تنگی برای خود و فرزندان و خانواده خویش میسازند و از این حد در نمیگذرند، زیرا تنگدستی و فقر بیش از این به آنان اجازه نمیدهد و ناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا میکنند.

و در میان طبقات مختلف در این باره مراتب نامحدودیست که هر یک فراخور حال خویش خانه برای خویش مهیا میسازند و گاهی نیز هنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیله پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان‌های بلند و با شکوه بدین صناعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی در زیبائی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بی‌نهایت میکوشند تا این صناعت را بحد اعلای آن برسانند و صنعت بنایی است که موجبات آنها را بدست می‌دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم و اقلیمهای نزدیک آن متداول است، زیرا در اقلیمهای غیر معتدل بنایی وجود ندارد، بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاههائی از نی و گل تهیه میکنند [یا به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.][1] و اهل این صنعت که آنرا پیشه خود میسازند از لحاظ مهارت و استادی با یکدیگر تفاوت بسیار دارند چنانکه برخی از آنان بصیر و ماهر و گروهی قاصرند.

و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گوناگونیست:

از آن جمله بعضی از ساختمانها را از سنگ تراشیده [یا آجر] بنا میکنند و ملاط وسط دیوارها را از گل آهک تهیه میکنند و این گل آهک چنان به سنگ یا آجر می‌چسبد که مانند یک جسم جلوه میکند.

و نوع دیگر ساختمانهایی است که آنها را به ویژه از خاک میسازند و دیوارها را بدینسان برپا میکنند که دو تخته چوبی بر میگزینند و اندازه این تخته‌ها از لحاظ طول و عرض برحسب اختلاف سلیقه‌ها و عادات محلی فرق میکند، ولی اندازه متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تخته‌ها را روی پایه‌ای نصب میکنند و فاصله آنها را از یکدیگر به هر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قرار میدهند، سپس دو تخته مزبور را بوسیله چند ذراع چوب به هم متصل میکنند و آنها را به ریسمان یا زنجیر بدان می‌بندند و دو جهت خالی را که میان دو تخته مزبور باقی میماند با دو تخته کوچک دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاک آمیخته با آهک میریزند و آنها را با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشرند و در هم میکوبند تا وقتی که خوب نرم میشوند و اجزای خاک با آهک مخلوط میگردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاک میریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود. در نتیجه این روش ذرات خاک و آهک چنان بهم می آمیزند که گوئی جسم واحدی تشکیل داده‌اند. و باز مجدداً دو تخته را به طرز نخستین نصب میکنند و به همان طریق خاک و آهک را در هم می آمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می‌یابد و هر بار تخته‌ها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه کلیه قسمتهای

۱- از دسلان.

دیوار چنان بهم می‌پیوندد و جوش میخورد که گویی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طابیه» (چینه) و سازنده آنرا «طواب» (چینه کش) مینامند.

دیگر از صنایع بنایی فرو پوشیدن دیوارها بوسیله آهک است بدینسان که آهک را در آب حل میکنند و گل آنرا یک یا دو هفته به اندازه‌ای که ترکیب آن معتدل شود نگهمیدارند و حرارت شدیدی را که تباه کننده به هم پیوستن است از دست بدهد، آنگاه که به اندازه لازم نگهداری شود آنرا روی دیوارها آنقدر می‌مالند تا بهم جوش خورد.

دیگر از صنایع بنایی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق میکشند و بالای آنها تخته‌هایی که هم نجار آنها را تراشیده است میخکوب میکنند[1] و آن وقت روی آنها خاک و آهک میریزند و آنها را با کوبه درهم میفشرند تا اجزای خاک و آهک بهم درآمیزد و جوش خورد و سپس روی این طبقه آهک و خاک را به آهک می اندایند همچنان که دیوارها را آهک‌اندود میکنند.

دیگر از صنایع بنایی که مربوط به آرایش و تزیین بناهاست ساختن اشکال برجسته بوسیله گچ بریست، بدینسان که گچ را با آب مخلوط میکنند و پس از آنکه می‌بندد و هنوز نمناک است با پرماه آهنی اشکال و نقوش متناسبی از آن میسازند و آنقدر روی آن کار میکنند که رونق و شادابی خاصی پیدا میکند. و گاهی هم روی دیوارها را با تکه‌های مرمر یا آجر یا سفال یا صدف و یا شبه آن آرایش میدهند، چنانکه اجزای متساوی متجانس یا مختلفی از آنها جدا میکنند و آنها را به نسبتها و اندازه‌هایی که خودشان میدانند در آهک می‌نشانند. پس از ساختن دیوار آنقدر زیبا به نظر می آید که گویی منظره‌ای از بوستان آراسته بگلهاست.

از جمله هنرهایی که در بنایی بکار میبرند ساختن چاهها و حوضها برای جریان آب در منازل است که پس از اینگونه منابع آب حوضخانه‌هایی میسازند و در آنها حوضچه‌های بزرگی از مرمر در نهایت استواری میتراشند و در وسط آنها فواره‌هایی تعبیه میکنند تا آب از آنها جستن کند و از آنجا داخل حوض شود و این آبها را از قنواتی که در داخل منازل جریان دارد بحوضچه میبرند، و امثال اینها از انواع دیگر ساختمانها.

و صنعتگران (و بنایان) در همه اینها به نسبت مهارت و بصیرتی که دارند با هم تفاوت دارند و هرچه عمران و تمدن شهر بیشتر شود ساختن بناها نیز بهمان میزان توسعه و فزونی می‌یابد.

و چه بسا که حاکمان شهر در اینگونه امور از نظر بنایان و صنعتگران استفاده می‌کنند، چه آنها بوضع بناها بصیرترند چه می‌بینیم که مردم در شهرهای پرجمعیت و آباد درباره اینگونه امور با یکدیگر بمنازعه و

۱- کلمه «دسار» (بکسر د) که بمعنی میخ است در چاپهای مختلف بصورتهای «دسائر» و «دساتر» و «دسانر» آمده است و در چاپ پاریس «دساتر» است و بهمین سبب دسلان نوشته است این کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین است. قیاساً جمع دسار «دسر» است، ولی ممکن است مؤلف که غالباً کلماتی مخالف قیاس بکار میبرد آنرا بر «دسائر» جمع بسته و بنابراین صورت صحیح‌تر «دسائر» باشد.

ستیزه میپردازند حتی بر سر فضا و قسمت بالاتر و فروتر و بخش خارج بنا همچنین درباره اموری که میترسند زیانی به دیوارهای آنها برساند به اختلاف و مشاجره میپردازند و همسایه خود را از آن منع میکنند مگر آنکه در آن ذی حق باشد. همچنین درباره حق استفاده از معابر و راه باز کردن به آبهای روان و فاضل آبهایی که به قنوات راه می‌یابند نیز با هم بنزاع برمیخیزند و چه بسا که یکی بر دیگری به علت تنگی جوار درباره دیوار یا بلندی آن یا قناتی که نزدیک آنهاست ادعا میکند، یا یکی مدعی میشود که دیوار همسایه‌اش کهنه و دارای شکاف است و بیم سقوط آن میرود و ناچار باید برای خراب کردن و دفع ضرر آن از همسایه نزد حاکم برود و حکم خرابی آنرا برحسب نظر کسی که آن را معاینه می‌کند بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عرصه‌ای میان دو شریک نیاز بکسی دارند که اهل بصیرت باشد تا از این راه نه فسادی بخانه راه یابد و نه نفع کسی فروگذارده شود و از این قبیل مسائل بسیار است که همه آنها بر مردم پوشیده است و بجز کسانی که در بنایی بصیرت دارند و بکیفیات آن آشنا هستند دیگری نمیتواند آنها را حل کند، چه ایشان به چگونگی بندها و رموزی که در استحکام بنا بکار میرود و جایگاههای چوبهای بنا و کجی یا راستی دیوارها و تقسیم منازل به نسبت پایه‌ها و منافع آنها و جاری ساختن آب در آبروهای منازل خواه مجرای ورودی و خواه خروجی[1] چنانکه از عبور آنها زیانی به اطاقها و دیوارها نرسد و دیگر موضوعات مربوط به بنایی کاملاً آگاهند و در همه اسرار آن تجربه و بصیرت دارند، ولی کسان دیگر از تجربیات آن آگاه نیستند.

لیکن این گروه با همه اینها از لحاظ مهارت یا ناتوانی در این صنعت در طی نسلهای (پیاپی) نسبت به اقتدار یا ضعف دولتها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و ما در فصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به کمال حضارت و شهرنشینی و توسعه آن مربوط به بسیاری طالبان آن است. به همین سبب هنگامی که دولت در مرحله بادیه‌نشینی است در آغاز کار مجبور میشود از کشورهای دیگر بنّا بخواهد و در این صنعت بدیگران نیازمند میگردد، چنانکه این امر برای ولید بن عبدالملک روی داد و هنگامی که تصمیم گرفت مسجد مدینه و قدس را تعمیر کند و مسجد شام را بنام خود بنیان نهد نماینده‌ای بسوی پادشاه روم به قسطنطنیه فرستاد تا کارگرانی که در کار ساختمان مهارت داشته باشند نزد وی گسیل دارد و او درخواست وی را اجابت کرد و کسانی را بسوی او فرستاد که منظور وی را درباره مساجد مزبور تکمیل کردند.

و گاهی این صنعتگران در مسائلی از هندسه تصرف می‌کنند[2] مانند هموار کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال اینها.

و بنابراین بنایان ناچار باید در اینگونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین به رموز جراثقال بوسیله دستگاه (ماشین) آن آگاهی دارند، زیرا هرگاه ساختمانهای عظیم را بخواهند با سنگهای بزرگ بنیان نهند نیروی کارگران از برداشتن سنگها و بردن آنها بجایی که در دیوار باید بکار رود عاجز خواهد بود، از این رو

۱- مرفوعهٔ در (ا) بجای مدفوعه غلط است.

۲- از «ینی» در چاپهای بیروت و مصر (تعرف) است.

این امر را بدینسان چاره‌جویی کرده‌اند که نیروی ریسمان را دو برابر میکنند بدین گونه که آنرا از سوراخهایی که به نسبتهای هندسی سنجیده شده است داخل چنگکهای منجنیق میکنند آن وقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبک میشود و ابزار آنرا «میخال» (منجنیق) مینامند.

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل میگردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که در میان بشر متداول است درست میشود و بدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نمودار است بنیان نهاده‌اند. بناهای شگفت آوری که مردم گمان میکنند آنها از ساختمانهای روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده‌اند، در صورتی که این پندار درست نیست بلکه آنها را بتدابیر هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به اینگونه نکات پی برد، و خدا آنچه بخواهد می آفریند[۱].

فصل بیست و ششم

در صناعت درودگری

این صناعت از ضروریات اجتماع بشمار میرود و ماده آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر یک از موجودات برای آدمیان منافعی قرار داده است که بدان ضروریات یا نیازمندیهای خود را تکمیل میکند و یکی از آنها درخت است که انسان از آن سودهای بی‌شماری میبرد و هر کس آنها را میداند.

و یکی از آن سودها این است که وقتی خشک شود از چوب آن استفاده‌ها میکنند که نخستین فواید آن عبارت است از سوختن برای وسایل معاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش و جز اینها از ضروریات ایشان.

همچنین از چوب ستونهایی میسازند که هنگام خطر سقوط دیوار کج یا بار سنگین آنها را بکار میبرند. گذشته از این چوب سودهای دیگری نیز دارد که هم بادیه‌نشینان و هم شهریان از آن استفاده میکنند.

چنانکه بادیه‌نشینان آنرا برای ستون و میخ چادرهای خود بکار میبرند و برای زنان خود از چوب کجاوه[۲] میسازند، و سلاحهائی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه میکنند.

و اما شهریان آنرا برای سقف ساختمانها و در خانه‌ها و اطاقها بکار میبرند و از آن تختهایی برای نشستن روی آنها میسازند. و ماده اصلی هر یک از وسایل یاد کرده چوب است و جز در پرتو صناعت ممکن نیست بصورت خاصی درآید که مورد نیاز است و صناعتی که بوسیله آن چوب بصورتهای یاد کرده در می‌آید و وسایل گوناگونی تولید میکند عبارت از درودگری است که در عین حال دارای انواع مختلفی است.

سازنده وسایل چوبین نخست باید چوب را اره کند و آنرا یا بصورتی کوچکتر از آنچه هست درآورد و یا بصورت تخته‌هایی آماده سازد و سپس این قطعات اره شده را برحسب شکل مطلوب با هم ترکیب کند و

۱- یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷. در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه کلمه «سبحانه» اضافه شده است.

۲- ترجمه «حدج» بمعنی نوعی از مراکب زنان مانند هودج و کجاوه (اقرب الموارد).

بنابراین وی در همه این اعمال بوسیله هنر خود میکوشد این تکه‌های چوب اره شده را بصورت منظمی درآورد تا همه آنها بمنزله اجزای آن شکل مخصوص قرار گیرند و انجام دهنده این صناعت را درودگر مینامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

سپس هنگامی که تمدن و حضارت به اوج عظمت و ترقی برسد و دوران تجمل خواهی فراز آید که مردم به زیبایی و آرایش کلیه وسایل زندگی دلبسته میشوند و دوست دارند هر یک از اقسام ساخته‌های درودگری از سقف گرفته تا در و تخت و هر اثاث دیگر زیبا و آراسته به نقش و نگار باشد، آن وقت آرایش و زیبایی در صناعت درودگری نیز پدید می آید و ساخته‌های آنرا به زیورهای تفننی گوناگونی می آرایند که در شمار شگفتیهای هنر میباشد و به هیچ رو در زمره ضروریات بشمار نمی آید مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تختها[۱]، و چون آماده کردن تکه‌های چوب به هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در می آورند آنگاه برحسب اندازه‌های معینی آنها را با هم ترکیب می‌کنند و چنان با میخ‌های چوبی بهم میپیوندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و برحسب تناسب هر چیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گوناگونی از آنها تعبیه می‌کنند و در نظر هر چیزی زیباتر و آراسته‌تر جلوه‌گر میشود[۲] و این هنر را در همه لوازمی که از چوب میسازند از هرگونه که باشد بکار میبرند.

و نیز معمولاً در ساختن کشتیها به صنعت درودگری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌ها و میخهایی است[۳] و این کشتیها عبارت از ساخته‌های هندسی است که آنها را به اعتبار شنا کردن ماهی بوسیله بالها و سینه‌اش به شکل آن جانور میسازند تا این شکل در برخورد با آب برای کشتیرانان کمک بیشتری باشد و بجای جنبش حیوانی که در ماهی وجود دارد برای حرکت دادن آن از باد استفاده میکنند و چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می‌شوند چنانکه در ناوهای نیروی دریایی آنرا بکار میبرند، و این صناعت اساساً در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمه بیرون آوردن صورتها از مرحله قوه به فعل به روش استوار این است که به تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. و به همین جهت کلیه بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صناعت نیز بشمار میرفتند، چنانکه اقلیدس[۴] صاحب کتاب اصول هندسه،

۱- منظور نویسنده حاشیه دادن و گل و بته ترسیم کردن روی اشیاء نجاریست.

۲- گویا مقصود مؤلف هنر منبت کاری است.

۳- اشاره به: وَ حَمَلْناهُ عَلی ذاتِ أَلْواحٍ وَ دُسُرٍ ۵۴: ۱۳. و دسر «بضم د- س» جمع «دسار» به معنی میخ است و در اینجا رشته‌هائی از لیف است که الواح کشتی آنها را بهم می‌بندند.

4- Euclide.

درودگر بود و به این هنر شناخته می‌شد و همچنین ابلونیوس[1] مؤلف کتاب مخروطات و میلاوش[2] و جز آنان نیز درودگری میدانسته و بدان شهرت داشته‌اند.

و چنانکه می‌گویند آموزگار این صناعت در میان مردم نوح، ع، بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزه او بشمار میرفت. و این خبر هرچند در زمره امکانات میباشد یعنی میتوان گفت وی درودگر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی‌کند که وی نخستین سازنده آن بوده است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران میگذرد، بلکه معنی گفتار مزبور[3] اشاره به قدرت درودگری است، زیرا حکایتی از آن پیش از خبر نوح (ع) ثابت نشده است از این رو واقعه نوح را چنان تعبیر کرده‌اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است. این است که باید به اسرار صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست.[4]

فصل بیست و هفتم

در صناعت بافندگی و خیاطی

[باید دانست گروهی از بشر که در اقلیمهای معتدل بسر میبرند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل‌اند و ناگزیراند درباره پوشاک[5] خود بیندیشند همچنانکه درباره خویش می‌اندیشند. و امر پوشاک چنان حاصل می‌شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما و سرما یکسره بر تن پوشند (یعنی بدون بریدن و دوختن) و برای تهیه چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تا پارچه یک دستی تولید شود و این عمل را بافندگی می‌نامند. پس اگر مردم بادیه‌نشین باشند بهمان پارچه اکتفا میکنند، ولی اگر بشهرنشینی گرایند این پارچه را میبرند و به تکه‌هائی تقسیم میکنند تا جامه‌ای به اندازه بدن انسان بدست آید و شکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هر یک از اندامها را در نظر میگیرند آنگاه این تکه‌ها را با نخ بهم می‌پیوندند تا یک جامه میشود که به اندازه بدن است و آنرا میپوشند و صناعتی که بدست دهنده این (پوشاک) مناسب است خیاطی نامیده میشود][6].

1- Apollonius.

۲- دسلان این نام را به «منلاوش» (Menelaus) تصحیح کرده است.

۳- در چاپهای مصر و بیروت میان این جمله بطور معترضه «و الله اعلم» افزوده شده است.

۴- سوره یس، آیه ۸۱- این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست».

۵- ترجمه «دفء» (بکسر «د») است که یکی از معانی آن شدت گرماست، ولی در اینجا از آیه ۵ سوره ۱۶ قرآن کریم: «وَ الْأَنْعامَ خَلَقَها لَكُمْ فِيها دِفْءٌ وَ مَنافِعُ ۱۶: ۵» استفاده شده که در تفسیر آن آمده است: در ایشان هست شما را آنچه بدان دفع سرما کنید از خویشتن به لباسی که از موی و پشم ایشان سازید و لحاف و نمد و جامه‌هایی که شما را گرم دارد، تفسیر گازر ج ۵ ص ۱۵۳.

۶- از آغاز فصل تا اینجا که در داخل کروشه است در چاپهای مصر و بیروت نیست.

و این دو صنعت در اجتماع ضروریست، زیرا بشر برای پوشاک خود بدانها نیازمند است چنانکه صنعت نخستین برای بافتن نخ‌های پشمی و پنبه‌ای[۱] در تار و پود پارچه‌ها بکار میرود که آنها را بمنظور محکمی پارچه بشدت به هم می‌پیوندند و در نتیجه از آن پارچه‌های معینی به اندازه‌های مختلف بدست می آید از قبیل گلیم[۲]های پشمی که یکسره بدن را می‌پوشانند و پارچه‌های پنبه‌ای و کتانی که برای جامه بکار میروند.

و صنعت دوم برای این است که منسوجات را برحسب اختلاف اشکال و عادات گوناگون بر اندازه تن میدوزند بدینسان که تکه‌هایی مناسب اعضای تن از پارچه میبرند. و سپس این تکه‌ها را ماهرانه و استوار به هم میدوزند که برحسب انواع مختلف این صناعت ممکن است جامه از تکه‌های بسیار تشکیل یابد یا حاشیه دوزی داشته باشد یا به اسلوبهای دیگر دوخته شود[۳] .

و این صنعت دوم ویژه اجتماع شهرنشینی است چه مردم بادیه‌نشین از آن بی‌نیازند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پیچند چنانکه همه بدن آنان را فرا میگیرد بی‌آنکه آنها را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه‌ها به اندازه اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه از شیوه‌ها و فنون شهرنشینی است و باید از اینجا به راز تحریم جامه دوختنی در هنگام حج گزاردن پی برد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترک کلیه علایق دنیوی و رجوع به خدای تعالی است همچنانکه نخستین بار ما را آفریده است[۴] تا بنده وی در آن هنگام به هیچیک از عادات تجملی زندگی نه بوی خوش و نه زن و نه جامه دوخته و نه کفش هیچیک دلبسته نشود و متعرض هیچ شکاری نگردد و به هیچکدام از عاداتی که در جان (نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید با اینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی همه آنها را از دست میدهد، بلکه باید مانند کسی که وارد عرصه رستاخیز میشود حج گزارد یعنی از دل و خالصانه در پیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگر خالصانه و بیروی و ریا حج گزاری وی انجام یابد پاداش او این است که همچون روزی که از مادر میزاید از گناهان خویش پاک میشود، منزهی ای پروردگار، چه اندازه نسبت به بندگان خود مهربانی و چه اندازه به آنان که در جستجوی رهبری هستند بخشایش میکنی.

۱- و کتان چاپ بیروت.

۲- ترجمه «اکسیة» جمع «کساء» است که صاحب منتهی الارب آنرا گلیم ترجمه کرده و معنی مناسب آن همین است چه بادیه‌نشینان آنرا بدون دوخت یا بشکل عبا بر تن می‌پوشند و کلمه «ازار» نیز به همین معنی آمده است.

۳- در اینجا مطابق چاپهای مصر و بیروت مؤلف سه گونه خیاطی را بدینسان آورده است: وصلا او تنبیتا او تفسحا که قسمت نخستین آن را در ماده «وصل» تا حدی بحدس میتوان تفسیر کرد چه در اقرب الموارد آورد: خیط موصل فیه وصل کثیر. و در چاپ پاریس چنین است: وصلا اوحبکا او تنبیتا او تفتیحا که قسمت دوم آن را در ماده «حبک» چنین می‌یابیم. جود حباک الثوب ای کفافه، ولی برای دو قسمت دیگر یعنی: تنبیعا یا تفتیحا و تفسحا در کتب لغت معنی مناسبی بدست نیامد. دسلان به حدس و احتمال آنها را تفسیر کرده، ولی ما از نقل آن صرف نظر کردیم. رجوع به ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمه دسلان شود.

۴- اشاره به: کَما خَلَقْناکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۶: ۹۴.

و این دو صنعت در میان مردم از روزگارهای کهن وجود داشته است، زیرا پوشاک در اجتماعات اقالیم معتدل برای بشر ضروری است لیکن ساکنان اقلیم‌های منحرف به گرما نیازی بپوشـاک ندارنـد و از ایـن رو میشنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسر میبرند و عامه مردم از این رو که صـنایع مزبـور بسـیار کهن میباشند آنها را به ادریس، ع، که از اقدم پیامبران بشمار میرود نسبت میدهند و چه بسا کـه نخسـتین سازنده آنها را هرمس[1] میدانند. و گاهی هم گفته شده است که هرمس همان ادریس است و خدا [سبحانه و تعالی][2] آفریدگار داناست.[3]

فصل بیست و هشتم

در صناعت مامائی (تولید)

و آن صناعتی است که تعریف آن چنین است «مامائی عبارت از شناختن عملی است که مامـا هنگـام زاییدن، نوزاد آدمی را به رفق و نرمی از شکم مادر میگیرد و موجبات زائیدن را فراهم میکند و آنگاه پـس از وضع حمل برحسب آنچه یاد میکنیم وسایل اصلاح حال نوزاد را در نظر میگیرد». و این هنـر معمـولاً ویـژه زنان است، زیرا آنها از عورت یک دیگر اطلاع دارند و کسی که این کار را انجام میدهد موسوم به قابله است.

و این کلمه را از معنی اعطا و قبول بعاریه گرفته‌اند، زیرا گویی زن زاییده جنین را به ماما میدهد و وی آنرا قبول میکند. چه هنگامی که خلقت و مراحل حیاتی جنین در زهدان تکمیل شود و بنهایت رشـد خـود برسد و مدتی را که خدا برای ماندن آن در زهدان تعیین کرده بپایان رساند که معمولاً نه ماه است آن وقـت برای خارج شدن، که خدا شوق و استعداد آنرا در وی آفریده است، آماده میگـردد و راه بیـرون آمـدن بـر او تنگ میشود و سخت بدشواری خارج میگردد و چه بسا که بعضی از جوانب فرج بر اثر فشـار پـاره میشـود و گاهی برخی از پرده‌ها بسبب پیوستگی و چسبیدگی آن به رحم جدا میگردد و همه اینها دردهائی است کـه بر شدت درد زائیدن می افزاید و معنی طلق[4] همین است. در این هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسـیله مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و از ایـن راه بعمـل و خاصـیت قـوه دافعـه جنین کمک میکند، و تا حد امکان و برحسـب معرفتـی کـه او را بدشـواری زائیـدن زن رهبـری میکنـد در تسهیل کار او میکوشد تا دردها و مشقات وی را تخفیف دهد، آنگاه پس از وضع حمل میـان جنـین و رحـم پیوندی (جفت) باقی میماند که جنین از آن در زهدان تغذیه میکند و از ناف وی به روده‌اش پیوسته است. و

1- Hermes.

۲- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

۳- سوره یس، آیه ۸۱.

۴- طلق (بفتح ط) بمعنی درد زائیدن است و بمعانی: خندان و گشاده‌رو و روز خوش نه گرم و نه سرد نیز آمده اسـت و اطـلاق کلمه بر درد زائیدن از نظر تفاؤل است (اقرب الموارد و منتهی الارب).

این پیوند (جفت) عضو زایدی است که بویژه برای تغذیه نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به روده نوزاد یا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت را یا بوسیله داغ کردن[۱] و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد.

سپس باید دانست که جنین هنگامی که از این مجرای تنگ بیرون می آید دارای استخوانهای نرم و تازه‌ایست که بسهولت قابل انعطاف و خمیدگی است و چه بسا که به علت نزدیکی زمان تکوین و رطوبت مواد، شکل اعضا و هیئت آنها تغییر می‌یابد، از این رو ماما او را مالش میدهد و در اصلاح او میکوشد تا هر عضوی به شکل طبیعی و وضعی که بدان تعیین شده است بازگردد و خلقت وی راست شود.

آنگاه ماما بسوی زچه[۲] باز میگردد و برای بیرون آمدن پرده‌های جنین او را بنرمی مالش میدهد، زیرا گاهی ممکن است پرده‌های مزبور اندکی دیر خارج شود و آن وقت بیم آن میرود که ماسکه پیش از آنکه پرده‌ها کاملاً خارج شوند بحالت طبیعی خود بازگردد و این پرده‌ها که زوایدی بیش نیستند گندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند و در نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این است که ماما از این پیش آمد میهراسد و به زچه کمک میکند که زودتر دفع شود و پس از آنکه پرده‌های مزبور بیرون می آید باز ماما بسوی نوزاد باز میگردد و به اعضای بدن او انواع روغنها و داروهای ذرور[۳] قابض میمالد تا اندام او را استوار کند و رطوبتهای زهدان خشک شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیز دیگری بکامش میمالد[۴] و در بینی او دارو میریزد تا آب از بینیش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده‌های روده و تجویف آنها از التصاق لعوق، داروهای غرغره تجویز می‌کنند.

و باز به درمان کردن زچه میپردازد و برای سستی و ضعفی که بر اثر درد زائیدن و گزند جدا شدن جنین، از زهدان به وی وارد آمده به مداوا می‌پردازد، چه نوزاد هرچند عضو طبیعی مادر نیست، ولی کیفیت تکوین وی در زهدان او را بسبب پیوند بمنزله عضو پیوسته قرار میدهد، از این رو از جدا شدن وی دردی بمادر میرسد که نزدیک بدرد بریدن عضوی از تن است. گذشته ازین ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدان میرسد درمان میکند. و همه اینها دردهایی است که ماما به داروی آنها آگاه‌تر و بیناتر است. همچنین ماما به کلیه دردهایی که برای نوزاد در تمام دوران شیرخوارگی تا از شیر گرفتن روی میدهد از هر پزشک ماهری بصیرتر است و یگانه سبب آن این است که بدن انسان در این حالت بالقوه بدن آدمی بشمار میرود و هرگاه از مرحله شیرخوارگی بگذرد آن وقت بفعل بدن آدمی میشود و از این رو در این هنگام به پزشک بیشتر نیاز دارد و بنابراین چنانکه ملاحظه میشود این صناعت در اجتماع انسانی ضروریست و

۱- در قدیم جراحات را بجای پانسمان که در عصر حاضر متداول است داغ میکرده‌اند چنانکه مثل معروفی است «آخر الدواء الکی».

۲- ترجمه «نفساء» به معنی زن زائیده است که صاحب منتهی الارب آنرا «زچه» ترجمه کرده و در خراسان «زاوو» میگویند.

۳- ذرور (به فتح ذ) داروئی که برای چشم و زخمها بکار میرود (اقرب الموارد).

۴- در تداول مامایی: کام کردن است.

موجودیت افراد آن معمولاً بدون صناعت قابلگی انجام نمی‌یابد. و گاهی برخی از افراد نوع انسانی از این صناعت بی‌نیاز میشوند و آن یا بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادتی قرار میدهد مانند پیامبران، ص، و یا به سبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام میگیرد و بر آن سرشته میشود و در نتیجه بدون این صناعت وجود ایشان کمال می‌پذیرد.

و اما درباره کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری در این امر روی داده است از آن جمله خبریست که درباره پیامبر، ص، بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده و ختنه کرده متولد شد در حالی که دو دست وی بر روی زمین قرار داشت و دیدگانش را به آسمان دوخته بود. همچنین وضع عیسی در گهواره (و دیگر معجزاتی که در این باره به پیامبران نسبت میدهند نیز مانند این کیفیت است). و اما امر الهام را نیز نباید انکار کرد، چه هرگاه حیوانات بی‌زبانی مانند زنبور عسل و جز آن به الهامات شگفت آوری اختصاص یافته باشند درباره انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه میتوان تردید کرد و بویژه موجودی که به کرامت و احسان خدا اختصاص یافته است.

گذشته از این الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن به پستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بر وجود الهام برای بشر است، زیرا چگونگی عنایت یزدانی بزرگتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیده فارابی و حکمای اندلس میتوان پی برد که در این خصوص به عدم انقراض انواع و محال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی استناد کرده و گفته‌اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود، زیرا وجود نوع متوقف بر این صناعت است که هستی انسان جز بدان صورت‌پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیا آید و از این صناعت و مراقبت آن تا هنگام از شیر گرفتن محروم باشد به هیچ رو نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند و وجود صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع ثمره و تابع اندیشه هستند. و ابن سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیده مزبور مخالفت داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین و آنگاه بازگشت آنها بار دیگر امکان دارد. انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین به علت مقتضیات فلکی و اوضاع شگفتی است که بگمان او بندرت در طی قرون متمادی روی میدهد و آن وقت مقتضیات مزبور چنان اقتضا میکند که خمیره طینتی مناسب مزاج انسان با حرارت مناسبی آفریده شود و در نتیجه انسانی بوجود آید. آنگاه تقدیر برای او حیوانی پدید می آورد که برای تربیت و پرستاری آن انسان در او الهام آفریده میشود تا وجود او بکمال رسد و از شیر باز گرفته شود.

و او (ابن سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رساله خویش که آنرا به رساله حی بن یقظان[۱] نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هرچند ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی موافقت ما از طریقی نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبتنی بر استناد افعال به علت

۱- این رساله ذیل کتاب «زنده بیدار» نشریه شماره هشت بنگاه ترجمه و نشر کتاب طبع شده است.

موجبه است، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و بنابر اعتقاد به فاعل مختار واسطه‌ای میان افعال و قدرت قدیم نمی‌باشد و نیازی به این تکلف نیست.

آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریه او شویم غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد وجود این شخص بخلق الهام است برای تربیت آن در حیوان بی‌زبان، در صورتی که باید پرسید چه ضرورتی چنین امری را ایجاب میکند؟ و هنگامی که الهام در حیوانات بی‌زبان آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت در خود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما در آغاز بحث بیان داشتیم و آفریدن الهام در موجودی برای مصالح خود او بقبول نزدیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده به علت آنچه ثابت کردم گواه بر خودشان می‌باشند به بطلان مقاصدشان.

و خدا آفریدگار داناست[۱].

فصل بیست و نهم

در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتخت‌ها و شهرهای بزرگ مورد نیاز است نه در میان بادیه‌نشینان

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفواید آن پی برده‌اند و نتیجه و ثمره آن عبارت است از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری از بیماران بوسیله مداوا تا برای ایشان بهبود از بیماریها حاصل آید.

و باید دانست که اصل امراض یکسره از خوراکهاست چنانکه (پیامبر) (ص) در حدیثی که جامع طب است فرموده است: «معده خانه مرض و پرهیز سر داروهاست و اصل هر دردی ناگوارد (تخمه) یا تداخل است.

اینکه میفرماید «معده خانه مرض است» معنی آن آشکار است و منظور از «پرهیز سر داروهاست» این است که پرهیز گرسنگی است و بدان انسان از خوراک پرهیز میکند، بعبارت دیگر گرسنگی داروی بزرگیست که اساس و ریشه همه داروهاست و معنی «ناگوارد»[۲] تداخل است که انسان در میان فواصل نوبت هر غذا و پیش از آنکه غذای پیشین هضم شود دمبدم غذا بخورد.

و شرح آن چنین است که خدا سبحانه انسان را بیافرید و حیات او را بوسیله غذا حفظ کرد که آنرا از راه خوردن بکار میبرد و قوای هاضمه و غاذیه در آن نفوذ میکند تا آنکه بخونی که مناسب اعضای تن مانند گوشت و استخوان است تبدیل میگردد. و آن خون را قوه نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل

۱- سوره یس، آیه ۸۱. این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین است: «و خدای تعالی داناتر است».

۲- ترجمه «بردة» است که در اقرب الموارد به «تخمه» و در منتهی الارب به «ناگوارد» تفسیر شده است.

میسازد. و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیله حرارت غریزی است مرحله بمرحله، تا آنکـه بالفعـل جزء بدن میشود و تفسیر آن این است که هرگاه غذا در دهان داخل میگردد و در زیر فکها (دندانها) خـرد و جویده میشود در زیر تأثیر حرارت دهان اندکی میپزد و مزاج و ترکیب آن تا حـدی تغییـر میکنـد چنانکـه وقتی لقمه‌ای از غذا را بدهان میگذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن میشود و احساس میکنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست. آنگاه همین لقمه جویده به معده میرود و زیر تأثیر حرارت معـده پختـه میشـود تـا آنکه به کیموس[1] مبدل میگردد که زبده و شیره این مطبوخ است و آنگاه ایـن کیمـوس بـه کبـد مـی‌رود و فضولات آن از معده داخل روده‌ها میگردد و بوسیله نفوذ در دو مخرج از بدن بیرون میرود. آنگاه حرارت کبد آن کیموس را میپزد تا آنکه بخون تازه مبدل میشود و به سبب طبخ کفی مانند سر شیر روی آن پدید مـی آید که عبارت از صفراست و اجزای خشک آن که سودا باشد ته‌نشین میشود و دسـتگاه حـرارت غریـزی تـا حدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو میماند که بلغم باشد. سپس کبد همه آنها را به رگهای کوچـک و بـزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر میشود و آنگاه از خـون خـالص بخـار گـرم‌تـر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد که به روح حیوانی کمک میکند و قوه نامیه کارش را در خون آغاز می‌کند و از صافی خون گوشت و از دردی یا غلیظ آن استخوان می‌سازد، آنگاه بدن فضولات و قسمتهائی را که زاید بر احتیـاج آن است بیرون میفرستد و این فضولات مختلفند مانند عرق و آب دهن و آب بینی و اشک.

چنین است شکل غذا و رسیدن آن از مرحله قوه به مرحله فعل که گوشت باشد. سپس بایـد دانسـت که سرچشمه بیماریها و قسمت عمده آنها عبارت از انواع تبهاست. علت تب این اسـت کـه دسـتگاه حـرارت غریزی گاهی ضعیف میشود و نمیتواند در هر یک از مراحل یاد کرده غـذا را بخـوبی بپـزد و در نتیجـه غـذا ناپخته میماند. و سبب آن اغلب فزونی غذا در معده است چنانکه به علت فزونی، دستگاه حـرارت غریـزی از طبخ آنها فرو میماند. یا (موجب تب) تـداخل غـذا در معـده اسـت بطوریکـه پـیش از تکمیـل طـبخ غـذای نخستین، غذای دیگری به معده میرسد و آنگاه دستگاه حرارت غریزی طبخ غذای نخستین را فرو میگذارد و بغذای تازه میپردازد یا نیروی آن بر هر دو تقسیم میشود و از این رو از هضم و طبخ کامل غذا فرو میماند و معده همین غذا را که طبخ آن ناتمام است به کبد میفرستد و حرارت کبد نیز آن اندازه نیرومند نیسـت کـه بتواند چنین غذائی را طبخ کند و چه بسا که در این هنگام از غذای نخستین قسمتی ناپخته در کبـد بـاقی باشد و کبد هم همه این مواد نارس را بر همان کیفیتی که هست به رگها میفرستد و پس از آنکه بـدن نیـاز مناسبی را که بدان دارد برمیگیرد اگر قادر باشد آنرا با فضولات دیگر مانند عرق و اشک و آب دهـن بیـرون میفرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیاری از آنها فرو میماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی میماند و روز بروز افزایش می‌یابد. و هر ترکیب مرطـوبی کـه پختـه نشـود و نـارس بماند گندیده میشود و بنابراین آن مواد غذائی نارس نیز متعفن میگـردد و آنـرا «خلـط» مینامنـد و در هـر

۱- به معنی غذای داخل معده است که هنوز بخون تبدیل نشده است. این کلمه معرب خیموس یونانیست (اقرب الموارد).

جسم گندیده‌ای حرارت غریزی یافت میشود و این حرارت شگفت همان است که در بدن انسان آنرا تب میگویند. و میتوان این امر را در غذای شب مانده که گندیده میشود و همچنین در زباله‌های گندیده آزمایش کرد که چگونه در این هنگام حرارت به آنها راه مییابد.

این است معنی تبها در بدن انسان که سر و اساس همه بیماریها بشمار میروند چنانکه در حدیث یاد کرده آمده است. و اینگونه تبها دارای درمانهایی هم هستند بدان سان که چند هفته معین بیمار را از غذا منع میکنند و آنگاه غذاهای مناسب میدهند تا کاملاً بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت تندرستی نیز خود دستوریست برای نگهداری بدن از بیماریهای تب دار[1] و گاهی این نوع عفونت در عضو خاصی پدید می آید و بسبب آن بیماری ویژه‌ای در آن عضو تولید میشود و در بدن خواه اعضای رئیسی یا جز آنها زخمهائی بروز میکند و گاهی عضوی بیمار میشود و در نتیجه قوائی که در آن موجود است به بیماری میگراید.

اینهاست مجموعه بیماریها و سرچشمه آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیه آنها باید به پزشک مراجعه کرد. و پدید آمدن اینگونه بیماریها در میان شهرنشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه‌تر و خوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر به یک نوع غذا اکتفا میکنند و وقت معینی برای خوردن آن ندارند و غذاها را هنگام پختن با ادویه و سبزیها و میوه‌های فراوان خواه تر و تازه یا خشک درمی‌آمیزند و در این باره به یک یا چند نوع اکتفا نمیکنند، زیرا چه بسا که در یک روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه و حیوان آماده می‌سازند. این است که غذا دارای ترکیب غریبی میشود و چه بسا که این نوع غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد.

گذشته از این در شهرها هوا به علت در آمیختن آن با بخارهای گندیده‌ای که از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد، در صورتی که هوا به روح نشاط می‌بخشد و نشاط روح به علت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمک می‌کند.

همچنین در میان شهرنشینان ورزش وجود ندارد، زیرا آنان غالباً در حال سکونت و آرامشند و به هیچ رو از ثمرات ورزش بهره‌مند نمیشوند و هیچ نشانه‌ای از آن در میان ایشان یافت نمیشود. این است که بیماریهای بسیاری در شهرها و بلاد بروز میکند و به نسبت بروز امراض مردم شهرها به این فن نیازمند میشوند.

ولی بادیه‌نشینان معمولاً دارای مواد غذایی اندکی هستند و بیشتر به علت آنکه حبوبات و غلات کمتر در نزد آنان یافت میشود با گرسنگی دمساز میباشند بحدیکه بگرسنگی خو میگیرند و چه بسا که به علت دوام این وضع برخی گمان میکنند گرسنگی در آنان جبلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه‌نشین با خورش اندکی سر و کار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه‌ها هم در آشپزی از عادات و

۱- «و اساس آن همان است که در حدیث آمده است». این جمله در چاپهای مصر و بیروت اضافه شده است.

احتیاجات شهرنشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه‌ها دورند، از این رو طوایف بادیه‌نشین غذاهای ساده‌ای میخورند و بدر آمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنایی ندارند.

هوایی که در آن بسر میبرند نیز در صورتی که ساکن جایگاه خاصی باشند به علت کمی رطوبتها و عفونتها کمتر گندیده و فاسد است و اگر در حال کوچ کردن باشند نیز به سبب اختلاف هواهای گوناگون هوای فاسد کمتر استنشاق میکنند.

گذشته از این آنها همواره با ورزش سر و کار دارند، چون برای اسب دوانی یا شکار یا انجام دادن کارهای شخصی که نیازمندیهای زندگی آنان را فراهم میکند پیوسته در جنبش و حرکتند و از این رو به سبب کلیه این اعمال غذای آنان بخوبی هضم میشود و به تداخل غذا نیز آشنا نیستند. این است که مزاج آنان نسبت بشهریان سالم‌تر است و دورتر از بیماریها هستند و کمتر به پزشک نیازمند میشوند و به همین سبب در میان بادیه‌نشینان به هیچ رو پزشک یافت نمیشود و این امر تنها به سبب بی‌نیازی آنان از پزشک است چه اگر به وی احتیاج میداشتند حتماً در میان آنان هم پیدا میشد و همین احتیاج بادیه‌نشینان به پزشک وسایل معاش او را فراهم میساخت و وی را بسکونت در میان آنان برمی‌انگیخت.

سنت خداست در میان بندگانش و هرگز دستور او را تغییر نیابی[1].

فصل سی‌ام

در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است[2]

و آن عبارت از نشانه‌ها و اشکالی از حروف است و این شکلها کلمه‌های شنیدنی را نشان میدهند که دلالت بر نیات درونی انسان میکنند، و بنابراین خط نسبت به کلمات با دلالتهای لغوی در مرتبه دوم قرار دارد.

و این فن از هنرهای شریف است، زیرا نوشتن از آن گونه خواص انسانیست که بدان از حیوان باز شناخته میشود و هم فنی است که انسان را از نیات درونی یکدیگر آگاه میکند و مقاصد آدمی را به شهرهای دور دست میرساند و نیازهای انسان را بر می آورد و او را از رنج پیمودن اینگونه مسافتها بی‌نیاز میکند. و به یاری خط انسان به دانشها و معارف و کتب پیشینیان و کلیه نوشته‌های آنان درباره دانشها و تواریخشان آگاه میشود. پس به علت کلیه این مقاصد و سودها خط از هنرهای شریف است، و تنها از راه آموختن میتوان آنرا از مرحله قوه بفعل رسانید و در هر شهری زیبایی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران و اجتماع مردم آن و مسابقه آنان در راه رسیدن بمرحله کمال و ترقی است، زیرا در شمار صنایع است و در فصول گذشته یاد

۱- اشاره به آیه ۲۳، سوره الفتح.

۲- گویا کلمه «انسانیۀ» در متن به مفهوم انسان متمدن است.

کردیم که پیشرفت صنایع وابسته به وضع تمدن ملتها و تابع عمران آنان است و به همین سبب می‌بینیم که بیشتر بادیه‌نشینان بی‌سوادند و بخواندن و نوشتن آشنا نیستند و کسانی هم از آنان که خواندن یا نوشتن را میدانند نه در خواندن چندان قادرند و نه در نوشتن مهارت دارند. از سوی دیگر می‌بینیم در شهرهایی که تمدن و عمران بیش از حد پیشرفت کرده است آموختن خط رساتر و نیکوتر از دیگر شهرهاست و برای استحکام آیین آن شیوه‌های آسان‌تری در میان آنان متداول است چنانکه در این روزگار درباره مصر حکایت میکنند و میگویند در آن کشور برای آموختن خط معلمانی گماشته شده‌اند که این فن را بر طبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر یک از حروف به متعلمان می آموزند و گذشته از این، آنان را وامیدارند که به تن خود آن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند و آن وقت بیاری دانش و حس توأما متعلم را بفن آشنا میکنند و در نتیجه ملکه آن به بهترین و کاملترین شیوه‌ها در آنان رسوخ می‌یابد. و این پیشرفت برای آنان در سایه ترقی و توسعه صنایع که خود معلول فراوانی جمعیت و وسعت کارهای گوناگون است حاصل شده است.

[وضع تعلیم خط در اندلس و مغرب بدینسان نیست که هر حرف را بتنهائی بر طبق قوانین و اصولی معلم به شاگرد بیاموزد، بلکه شاگرد از راه تقلید خط و نوشتن جمله، کلمات، نوشتن را فرا میگیرد چنانکه شاگرد مینویسد و معلم در وضع نوشتن او مراقبت میکند تا هنگامی که در آن مهارت می‌یابد و در انگشتان او ملکه نوشتن استوار میشود و چنین کسی را خوش خط (مجید) مینامند][1].

و خط عربی هنگام دولت تبابعه در زیبائی و آرایش به منتها درجه استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحله شهرنشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بود و خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تبابعه به مردم حیره انتقال یافت که در آن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خاندان در عصبیت از وابستگان و خویشان تبابعه بودند و پادشاهی عرب را در سرزمین عراق تجدید کردند، ولی چنانکه تبابعه در خط مهارت داشتند اینان بدان مرحله نرسیدند، زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دولت خاندان منذر در تمدن و لوازم آن مانند صنایع و غیره بمرحله دولت حمیر نرسیده بودند و مردم طائف و قبیله قریش چنانکه گفته‌اند خط را از اهالی حیره فراگرفتند و گویند کسی که خط را از مردم حیره آموخته سفیان بن امیه و بقولی حرب بن امیه بوده است.

و میگویند وی خط را از اسلم بن سدره فراگرفته است و این گفتار امکان‌پذیر است و از قول کسانی که گفته‌اند قریش خط را از قبیله ایاد عراق آموخته‌اند بقبول نزدیکتر است و آنها این شعر را که از آن یکی از شاعران ایاد است دلیل می آورند: «قومی که هرگاه همه حرکت کنند ساحت عراق و خط و قلم از آنان است».

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست. از (پ) و «ینی» ترجمه شد.

و این گفتار دور از حقیقت است، زیرا ایاد هرچند به ساحت عراق فرود آمده‌اند ولی آنان همچنان بر همان آداب و شئون بادیه‌نشینی بوده‌اند در صورتی که خط از صنایع شهرنشینی است، بلکه معنی گفتار شاعر این است که ایشان بخط و قلم از دیگر اقوام عرب نزدیکترند، زیرا آنان به شهرها و نواحی پیرامون آنها نزدیک میباشند.

پس نظر آنان که میگویند مردم حجاز خط را از اهالی حیره فراگرفته و مردم حیره آنرا از تبابعه و حمیر آموخته‌اند از دیگر اقوال شایسته‌تر است. [و در کتاب تکمله تألیف ابن الابار در فصلی که درباره ابن فروخ قیروانی فارسی اندلسی از اصحاب مالک، رض، سخن میراند دیدم که نوشته است: و نام وی عبدالله بن فروخ بن عبدالرحمن بن زیاد بن انعم است او از پدرش روایت میکند که گفته است به عبدالله ابن عباس گفتم ای طایفه قریش درباره این نوشتن عربی به من خبر دهید که آیا شما پیش از آنکه خدا محمد، ص، را به پیامبری برانگیزد با همین خط مینوشتید؟ و مانند امروز حروفی را که به هم می‌پیوندند به هم می‌پیوستید و آنها را که جدا نوشته میشدند جدا می‌نوشتید مانند الف و لام و میم و نون؟ گفت آری. گفتم این هنر را از که فراگرفتید؟ گفت از حرب بن امیه. گفتم و حرب آنرا از که آموخت؟ گفت از عبدالله بن جدعان. گفتم وی آنرا از که یاد گرفت؟ گفت از مردم انبار. گفتم مردم انبار آنرا از که آموختند؟ گفت از مسافری از مردم یمن. گفتم آن مسافر آنرا از که فراگرفته بود؟ گفت از خلجان بن قاسم کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که این شعرها را سروده است:

«آیا در هر سال سنت تازه‌ای بر ما تحمیل میکنید؟

و عقیده‌ای را بر خلاف راه و روش زندگی تغییر میدهید؟

مرگ از آن زندگانی که ما را ناسزا گوئید بهتر است بویژه که جرهم و حمیر هم از ناسزا گویان باشند».

پایان گفتاری که ابن الابار در کتاب تکمله نقل کرده است. و در پایان گفتار می افزاید:

زنجیره اسناد این حدیث چنین است: خبر داد مرا ابوبکر بن ابی حمیره در کتاب خود از ابوبحر بن عاصی و او از ابوالولید وقشی و وی از ابوعمر و طلمنکی بن ابی عبدالله بن مفرح و بخط خودش آنرا حکایت کردم از ابوسعید بن یونس و او از محمد بن موسی بن نعمان از یحیی بن محمد بن حشیش بن عمر بن ایوب مغافری تونسی از بهلول بن عبیدة الحمی از عبدالله بن فروخ. انتهی.][1] و حمیر نوعی خط داشتند که آنرا «مسند» مینامیدند. همه حروف آن منفصله بود و آموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبیله مضر خط عربی را از حمیر فراگرفتند، ولی آنان آنرا مانند کلیه صنایعی که در میان بادیه‌نشینان معمول میشود نیک نمی‌نوشتند چه بادیه‌نشینان در صنایع شیوه‌های استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش نمیگیرند از این رو که زندگانی بادیه‌نشینی از صنایع دور است و اغلب از آن بی‌نیاز هستند. این است که خط و کتابت عرب بشیوه بادیه‌نشینی بود مانند خطی که در این روزگار دارند، بلکه باید گفت خط

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است. از (پ) و «ینی» ترجمه شد.

ایشان در این دوران از لحاظ هنری نیکوتر است، زیرا ایشان هم اکنون بتمدن و شهرنشینی و معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکترند.

و قبیله مضر نسبت بمردم یمن و شام و عراق در بادیه‌نشینی ریشه‌دارتر و از شهرنشینی دورتر بودند، از این رو خط عربی در آغاز اسلام از لحاظ استواری و زیبایی و خوبی بمرحله نهائی کمال و بلکه بحد متوسط هم نرسیده بود، زیرا عرب در وضع بادیه‌نشینی و توحش بسر میبردند و از صنایع دور بودند.

و باید دید در این راه چه نظریه‌هایی بسبب رسم الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده است. آنها با خطوطی نااستوار از لحاظ زیبایی و اصول خط قرآن را نوشته‌اند و در نتیجه بسیاری از رسم الخطهای آنان با قواعد و اصول صنعت خط مخالف است و اهل فن آنها را بر خلاف قیاس تشخیص داده‌اند. سپس تابعان نیز همان رسم الخط را از لحاظ تبرک و تیمن رسم الخط اصحاب پیامبر، ص، پیروی کرده‌اند. همان صحابه‌ای که پس از پیامبر بهترین افراد بشر بشمار میرفتند و گفتارهای وحی را از کتاب خدا و کلام پیامبر فراگرفته بودند. چنانکه هم اکنون نیز برخی از کسان خط ولیّ یا عالمی را از لحاظ تبرک اقتفا می‌کنند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می‌کنند، ولی هیچ نسبتی میان اینان و آنچه صحابه نوشته‌اند وجود ندارد، چه شیوه صحابه پیروی شده و رسم الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم الخط در مواضع معلوم شده‌اند.

و در این باره نباید به پندار برخی از بی‌خبران اعتنا کرد که میگویند صحابه به هنر خط کاملاً آشنا بوده و خط را نیکو می‌نوشته‌اند و اینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف اصول و قواعد رسم الخط است درست نیست، بلکه کلیه مواردی را که مخالف قیاس شمرده‌اند میتوان توجیه کرد و میگویند در موضعی نظیر اضافه شدن الف در «لَأَذْبَحَنَّهُ ۲۷: ۲۱» این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یاء در «بِأَيْدٍ ۵۱: ۴۷»[۱] یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار، و امثال اینها از توجیهاتی که بر روی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست و تنها موجبی که آنان را به اینگونه توجیهات وادار کرده این است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزه می‌کنند و می‌پندارند که خط کمال آدمی است و بنابراین صحابه را از نقصان این کمال منزه میسازند و آنان را به کمال در مهارت خط نسبت میدهند و برای توجیه آنچه از خط ایشان مخالف مهارت و اصول رسم الخط است اینگونه تلاشها میکنند در صورتی که این روش درست نیست. و باید دانست که خط درباره آنان از کمالات نیست چه این فن چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع مدنی است که برای کسب معاش بکار میرود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال مطلق نمیباشد، زیرا نقص آن بذاته به دین یا خصال باز نمیگردد، بلکه نقصان صنعت مربوط بوسایل معاش آدمی است و برحسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت میکند بسبب دلالت آن بر آنچه در نفوس است.

۱- وَ السَّماءَ بَنَيْناها بايد.

و پیامبر، ص، امی بود و این صفت درباره او و نسبت به مقام وی از کمالات بشمار میرود، زیرا او از فراگرفتن صنایع عملی که کلیه آنها از وسایل معاش بشمار میرود منزه بود. اما امی بودن یا بی‌سوادی درباره ما کمال نیست چه پیامبر تنها متوجه پروردگار خویش است و ما در راه زندگانی دنیا با یکدیگر همکاری میکنیم مانند کلیه صنایع و حتی علوم اصطلاحی، و بنابراین کمال درباره پیامبر منزه بودن از کلیه اینهاست ولی برعکس درباره ما چنین نیست.

آنگاه چون تازیان بفرمانفروایی و کشورداری نائل آمدند و شهرهای گوناگون را فتح کردند و کشورها را متصرف شدند و به بصره و کوفه فرود آمدند و دولت آنان[1] به نوشتن و خط نیازمند شد، فن خط را به کار بردند و در جستجوی آن هنر کوشیدند و آنرا آموختند و متداول کردند و در نتیجه بمرحله ترقی و استواری رسید و در کوفه و بصره از لحاظ زیبایی پایه بلندی یافت، ولی البته فروتر از مرحله ترقی نهایی و غایت بود، و رسم خط کوفی در این دوران هم معروف است. آنگاه تازیان در سرزمینها و کشورهای گوناگون پراکنده شدند و افریقیه و اندلس را نیز فتح کردند و خاندان عباسیان شهر بغداد را بنیان نهادند و در آن شهر پس از آنکه از لحاظ عمران توسعه یافت خطوط هم به آخرین مرحله ترقی رسید و آن شهر بعنوان پایتخت اسلام (دارالاسلام) و مرکز دولت عرب بشمار می آمد [و چگونگی خط در بغداد با وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی به نیکوئی رسوم و علامات و زیبایی رونق و حسن منظر اختلاف پیدا کرد و این اختلاف در اعصار مختلف استحکام یافت تا آنکه در بغداد علی بن مقله[2] وزیر پدید آمد و رایت خط را برافراشت، آنگاه پس از وی علی بن هلال کاتب معروف به ابن البواب همان شیوه وی را پیروی کرد و سند تعلیم خط در قرن سوم و پس از آن بر وی مسلم شد و رسوم خط بغدادی و اشکال حروف آن با خط کوفی تفاوت پیدا کرد تا سرانجام به مباینت و اختلاف کلی منتهی گردید. و پس از این روزگار اختلاف مزبور در نتیجه تفنن کهبذان[3] در استواری شیوه‌ها و اشکال آن افزایش یافت[4] تا به متأخران رسید، مانند یاقوت و علی عجمی یکی از اولیا، و سند تعلیم خط بر آنان مسلم گردید و این شیوه به مصر انتقال یافت و در بعضی از قسمتها با روش خط عراق مخالف بود و ایرانیانی که در عراق سکونت داشتند آنرا فراگرفتند و در نتیجه با خط مردم مصر بکلی اختلاف پیدا کرد.][5] و رسم خط افریقی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است نزدیک بخط

۱- در «ینی» چنین است. و دولت آنان به خطاطانی نیازمند شد که آن خط را معمول دارند و آن صناعت را بجویند و بیاموزند...

۲- در «ینی» علی بن هلال کاتب.

۳- ترجمه کلمه «جهابذة» جمع «جهبذ» (بفتح ج- ب- کسر ج- ب) معرب کلمه فارسی «کهبذ» است به معنی ناقد آگاه به بازشناختن نیک از بد، که در عربی بجای انتقاد کننده متداول است و ما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقاد کنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمه فراموش شده فارسی معمول شود.

۴- در «ینی» چنین است: تا به ابن مقله منتهی شد و سند تعلیم خط بر وی مسلم گردید.

۵- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است.

مشرقی بود.[۱] و چون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت دودمان مزبور از لحاظ تمدن و صنایع و خط دارای وضع متمایزی شدند و در نتیجه خط اندلسی که مخصوص آن دودمان بود از دیگر خطوط بازشناخته شد چنانکه رسم خط آن تا این روزگار هم معروف است. رفته رفته عمران و تمدن کشورهای اسلامی مانند دریای بیکرانی توسعه یافت و در هر سرزمینی جلوه‌گر شد و دولت اسلام بمرحله عظمت و قدرت رسید و بازار دانشها رواج یافت و کتابها استنساخ میشد و آنها را با خطوط نیکو مینوشتند و بشیوه‌ای زیبا جلد میکردند و کاخها و گنجینه‌های پادشاهان مملو از کتبی میشد که بی‌همتا بود و مردم سرزمینها و نواحی گوناگون در این باره به رقابت و همچشمی پرداختند.

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی از هم گسیخته شد و رو به زوال می‌رفت کلیه آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آن همه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز از میان رفت و خاموش شد و امر خط و کتابت و بلکه دانش از بغداد به مصر و قاهره انتقال یافت چنانکه تا این دوران هم از رونق بازار آنها در آن کشور کاسته نشده است و برای خط معلمان مخصوصی دارند که اشکال و خصوصیات حروف را بر طبق قوانین و اصول معینی که در میان آنان متداول است ترسیم می‌کنند و با این شیوه خط را به دانش آموزان می آموزند که بطور حسی آنرا فرا میگیرند و هم از لحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن و هم از جنبه نظری یعنی فراگرفتن قوانین علمی در آن توانا می‌شوند و بهترین روش بدست می آید.

و اما در اندلس، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که به دنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن سرزمین رخت بربست و ملتهای مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی در ساحل مغرب و افریقیه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیله رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خود را بدستگاه دولت نزدیک کردند و از این رو رفته رفته خط آنان بر خط افریقی غلبه کرد و بیش از خط افریقی رواج یافت و در نتیجه از یاد رفتن عادات و صنایعی که در قیروان و مهدیه متداول بود خط آنان هم فراموش شد و رسم خط اندلسی که در تونس و نواحی نزدیک آن معمول گردیده بود جانشین کلیه خطوط مردم افریقیه گردید، زیرا از هنگامی که مردم اندلس از مشرق آن کشور مهاجرت کردند و به افریقیه پناه آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس متوطن شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه‌هایی در بلاد جرید باقی مانده بود که اهالی آن با خطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده و در جوار آنها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به تونس پایتخت افریقیه رفت و آمد می‌کردند.

۱- عبارت مذکور در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و رسم خط بغدادی معروف بود و خط افریقایی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است از آن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیک بخط مشرق است».

این است که خط مردم افریقیه از بهترین خطوط اهالی اندلس بشمار میرفت و ایـن وضـع در افریقیـه ادامه داشت تا آنکه از نفوذ و قدرت موحدان تا اندازه‌ای کاسته شد و بسبب عقب افتادگی عمران وضع تمدن و تجمل‌پرستی هم انحطاط یافت. در این هنگام خط هم به سرنوشت دیگر وسایل تمدن دچار شد و رسوم و اشکال آن به تباهی گرائید و در نتیجه فساد حضارت و نقصان عمران شیوه آمـوختن آنـرا از دسـت دادنـد و فقط آثاری از خط اندلسی باقی ماند که بر میزان تمدن و ترقی آنان در خط گواهی میداد، چـه در صـفحات پیش یاد کردیم که هرگاه صنایع در تمدن رسوخ یابد محو کردن آنها بسیار دشوار است.

و در دولت خاندان مرینیان واقع در مغرب اقصی (مراکش) نیز نوعی از خط اندلسی معمول شـده بـود چه آنان بتونس نزدیک بودند و به سبب این نزدیکی اندلسیانی که از آن کشور به عللی خـارج میشـدند بـه فاس رهسپار میشدند و دولت مرینیان در دوران فرمانروایی خود از صنایع آنان اسـتفاده میکـرد. پـس از آن خط و نوشتن از بارگاه دولت و پایتخت کشور چنان فراموش شد که گویی هـیچ وجـود نداشـته اسـت و در افریقیه و مغرب خطوط رو به پستی رفت و حسن خط بکلی از میان رفت و وضع کتابها بدانجا رسید که اگر کتابی استنساخ می‌شد مطالعه کننده آن هیچ سودی جز رنج و مشقت نمی‌برد زیرا فساد و تصحیف فراوانـی بخط راه یافته بود و اشکال حروف و رسوم خط بکلی تغییر کرده و از زیبایی دور شده بود بحدیکه باید پـس از رنج فراوان آنها را بخوانند، و همین انحطاط بعلت نقصان تمدن و فساد دولتها بدیگر صنایع نیـز راه یافتـه بود و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست[1].

[و استاد ابوالحسن علی بن هلال کاتب بغدادی معروف به ابن البواب را قصیده‌ای است در بحر بسـیط به رویّ راء که در آن صناعت خط و مواد آنرا یاد کرده است و قصیده مزبور از بهترین دستورهایی است کـه در این باره نوشته شده است و من نقل آن را در این فصل لازم دیدم تا کسانیکه درصدد آموختن این هنرند از آن بهره‌مند شوند و قصیده بدینسان آغاز می‌شود:

«ای آنکه میخواهی زیبا نوشتن را فرا گیری،
و در جستجوی حسن خط و تصویر میباشی،
اگر در فن نوشتن بر عزمی استوار هستی،
برای سهولت پیشرفت به مولای خود راغب شو،
از میان (نی) کلکها نوعی برگزین که راست و سخت باشد تا بر هنر نوشتن بخوبی قادر شوی،
و هرگاه بخواهی قلم را بتراشی هنگام سنجیدن اندازه وسط را در نظر گیر،
به دو سر آن بنگر و آنگاه آن سری را که باریک‌تر است بتراش،

۱- سوره الرعد آیه ۴۱. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا داناتر است»، ولی در چاپ پاریس فصل تمـام نمیشود و پس از آیه مزبور قریب سه صفحه دیگر نیز در همین موضوع آمده اسـت کـه مـا از ص ۳۴۷ تـا ص ۳۴۹ آنهـا را در داخل کروشه ترجمه کردیم.

و از جایگاه تراش قلم تا نوک آن را چنان بتراش که بشیوه معتدلی باشد نه آن را دراز و نه کوتاه برگزین،

و شکاف (فاق) سر قلم را از وسط آن بزن تا تراش از دو سوی آن یکسان و به یک اندازه باشد،

و هنگامی که همه این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود زبردست و آگاه است انجام دهی،

آن وقت همه تصمیم خود را برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در تراشیدن قلم از همه تدابیر مهمتر است،

نباید توقع داشته باشی که من همه رازهای این فن را آشکار کنم چه من در این امر بخل میورزم،

ولی زبده و خلاصه دستور من این است که باید سر قلم گرد و دایره‌وار باشد و در عین حال تحریف[1] داشته باشد،

آنگاه در دوات مرکبی بریز که از دوده سیاه با سرکه یا آب غوره درست شده باشد،

و باید بر آن گل سرخ که کوبیده و درآمیخته با زرنیخ زرد و کافور باشد نیز افزود،

و هنگامی که این ترکیب بحد کفایت تخمیر شود،

آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده‌ای برگزینی، سپس کاغذ را بعد از بریدن باید در زیر ابزار سنگین بشدت زیر فشار قرار داد،

تا از چین‌خوردگی و ناصافی دور شود.

پس از آن سرمشق نوشتن را با شکیبایی عادت و شیوه خود قرار ده چه هیچکس مانند آدم شکیبا بمنظور خود نائل نمی آید،

نخست نوشتن را در لوح آغاز کن،

و عزم خویش را مانند شمشیر برنده آماده ساز،

در آغاز مشق کردن و نوشتن،

نباید به هیچ رو از خط بد خویش شرمگین شوی،

زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود.

و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید می آید،

تا هنگامی که به آرزوی خود برسی،

آن وقت بسیار شادمان و مسرور میشوی،

پس خدای خود را سپاسگزار باش و خشنودی او را بجوی، البته ایزد به هر سپاسگزاری پاسخ میدهد[2].

۱- قط زدن قلم بطوریکه محرف یا نوک تیز باشد.

۲- در دسلان: هر سپاسگزاری را دوست می‌دارد. از نسخه‌ای که بجای: یجب، یحب در آن بوده.

و شیفته آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی بنویسند که در این دنیای فریبنده یادگاری نیک از تو بجای ماند، زیرا در روز رستاخیز و هنگام روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن و حشر و نشر همه کردارهایش در پیش او نمودار میشود.»

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتار و سخن معانی و مفاهیمی را که در ضمیر انسان نهفته است تعبیر میکند و از این رو ناچار خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند و مقصود را برسانند. خدای تعالی میفرماید: انسان را بیافرید او را بیان آموخت.[۱]

و آن مشتمل بر بیان همه دلالتهاست. و بنابراین کمال خط خوب در این است که دلالت آن واضح و روشن باشد چنانکه حروفی که وضع شده‌اند آشکارا و بطور وضوح مفهوم خود را برسانند و شکل و رسم هر یک از آنها جداگانه، زیبا و از یک دیگر متمایز باشد مگر حروفی که در تداول خطاطان باید در یک کلمه بهم پیوسته شوند (حروف متصله) وگرنه حروف منفصله مانند الف و راء و زاء و دال و ذال و غیره را هنگامی که در ابتدای کلمه واقع میشوند جدا و وقتی که در آخر آن هستند پیوسته مینویسند. لیکن در میان کاتبان متأخر معمول شده است که در بعضی از کلمه‌ها اجزای آنها را به هم متصل میکنند و حروفی را که در نزد آنان معلوم است می اندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمیداند و از این رو دیگران از درک اینگونه کلمه‌ها عاجز میشوند، و اینها کاتبان دیوانهای سلطانی و دفاتر قضاتند. و گویا تنها این گروه بچنین اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آنها را نمی دانند چون آنها پیوسته با انواع گوناگون خطوط سر و کار دارند و طرز خط آنان معروف است و کسانی هم جز خود ایشان بر آن احاطه دارند. لیکن اگر این شیوه را برای کسانی که به اصطلاحات آنان آشنا نمیباشند بنویسند درست نیست، بلکه باید در چنین مواردی از این شیوه عدول کنند و تا حد امکان کلمات را خوانا و روشن بنویسند وگرنه خط آنان بمنزله خطی بیگانه خواهد بود چه از لحاظ عدم دلالت هر دو یکسان میباشند. و در این باره تنها میتوان عذر کاتبانی را پذیرفت که در دیوانهای سلطانی کار میکنند و موظفند اموال و سپاهیان سلطان را در دفاتر ضبط کنند و بکوشند که در دسترس دیگران قرار نگیرد و چنین مطالبی را از دیگران کتمان کنند چه اینگونه موضوعات از اسرار پادشاهی است که باید آنها را نهان سازند. از این رو آنقدر در نوشتن اصطلاحاتی که به اینگونه امور اختصاص دارد مبالغه میکنند که بمنزله معمائی میشود و اصطلاح آنان این است که از حروف به کلمه‌های خاصی از قبیل نامهای خوشبوها و میوه‌ها و پرندگان یا گلها تعبیر میکنند و اشکال دیگری وضع میکنند بجز اشکال حروف معمولی که مردم آنها را در نوشتن برای تعبیر از اندیشه‌های خود بکار میبرند.

و چه بسا که کاتبان برای اطلاع یافتن بر این اشکال قوانینی وضع میکنند، هرچند در آغاز آنها را وضع نکرده‌اند، که دارای مقیاس‌های معین میباشد و آنها را به نسبت فهم خود استنباط میکنند و «کلید معما» مینامند. و در این باره در میان مردم دفاتر معروفی متداول است و خدا دانای حکیم است.[۱]]

۱- خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَیانَ ۵۵: ۳- ۴.

فصل سی و یکم

در صنعت صحافی[۲]

در روزگار قدیم به علت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای علمی و سجلات (دفاتر)[۳] از طریق روایت و ضبط[۴] مبذول میشده است، لیکن در این عصر به سبب انقراض دولت[۵] (دولت بزرگ اسلامی) و انحطاط عمران این توجه وجود ندارد در صورتی که در دوران پیشین توسعه صحافی در عراق و اندلس همچون دریائی بیکران بود، چه کلیه امور مربوط به این فن از لوازم عمران بشمار میرفت و معلول پیشرفت و وسعت دایره فرمانروایی دولتهای مزبور بود و سبب رواج بازار این فن در دو دولت یاد کرده افزونی تألیفات علمی و دیوانهای گوناگون بود و مردم هر عصر و هر سرزمین به نقل کردن کتب مزبور شیفتگی نشان میدادند و در نتیجه کتب مزبور استنساخ و تجلید شد و صنعت صحافی پدید آمد و صحافان استنساخ و تصحیح و تجلید و دیگر امور مربوط بکتابها و دیوانها را پیشه خود ساختند و این پیشه بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه‌های دیوانی و احکام اقطاعها و چکها را بر روی چرمهای نازکی مینوشتند که صنعتگران آنها را به روشی هنری از پوست حیوانات تهیه میکردند و این به علت کثرت رفاه و چنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات در صدر اسلام و عدم توسعه نامه‌های دیوانی و چکها در آن دوران بود، از این رو از نظر اهمیت دادن به نوشته‌ها و علاقمندی به درستی و استواری آنها فقط به کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه‌های دیوانی و چکها نیز رو بفزونی رفت و کاغذهای پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنان را رفع نمیکرد، از این رو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد، نامه‌های دیوانی و چکهای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نامه‌هائی که بسلطان و دستگاه دولت می‌نوشتند و هم بمنظور تألیفات و کارهای علمی برگزیدند و تا جائی که می‌خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و به بهترین شیوه‌ای ساخته میشد.

پس از چندی دانشمندان و اعضای دولتها به ضبط و تصحیح دیوانهای علمی همت گماشتند بدینسان که روایت را به مؤلفان و واضعان آنها مستند می‌کردند چه مهمترین منظور از تصحیح و ضبط کتب همین

۱- اشاره به: إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۱۲: ۸۳. قسمت داخل کروشه در «ینی» نیست.

۲- صنعت صحافی در آن روزگار علاوه بر صحافی و تجلید کتب بر استنساخ و تصحیح کتب نیز اطلاق میشده است و آنرا «وراقة» مینامیدند.

۳- سجلات مشتق از ریشه لاتینی Sigillum است که دارای چندین معنی است و از آن جمله بر دفاتر عمومی مخصوص قید مقاولات و معاملات اطلاق میشده است که در عربی نیز به همین معنی بکار میرود (یادداشت دسلان، ص ۴۰۶ ج ۲).

۴- ضبط در اینجا به معنی تصحیح و علامت گذاری خط است.

۵- «ینی» دولتها.

است و بدین شیوه اقوال را بگوینده آنها و فتوی‌ها را به رأی دهنده و مجتهدی که آنها را استنباط کرده بود نسبت دادند و تا هنگامی که متون از راه اسناد آنها به تدوین کنندگان هر یک تصحیح نشود نسبت دادن قول یا فتوائی به آنها درست نخواهد بود.

و کار دانشمندان در روزگارهای گذشته در سرزمینهای گوناگون چنین بوده است، چنانکه فایده فن حدیث درباره روایت فقط منحصر به همین دلیل بوده است، زیرا بزرگترین نتیجه و ثمره شناختن احادیث صحیح و حسن و مسند و مرسل و مقطوع و موقوف از آنها از میان رفته و زبده احادیث عبارت از امهاتی بود که مورد قبول امت واقع گردیده بود و قصد بدان کاری لغو بشمار میرفت و برای سود بردن از روایت و اشتغال بدان هیچ راهی نیست بجز تصحیح کردن این امهات علم حدیث و کتب فقه ویژه فتوی و دیگر دیوانها و تألیفات علمی و اتصال سند آنها به مؤلفانشان تا نقل از آن امهات و اسناد به آنها صحیح باشد و راه این رسوم و قواعد در مشرق زمین و اندلس صاف و هموار بود.

و به همین سبب می‌بینیم دیوانهایی که در آن روزگار در سرزمین‌های مشرق و اندلس استنساخ شده است در نهایت استواری و درستی و اتقان است و متون کهنه‌ای که در این روزگار در دست مردم گیتی باقیست گواهی میدهد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران در این باره به آخرین مرحله کمال رسیده‌اند و مردم جهان تا این عصر از آنها نقل میکنند و از لحاظ نفاست نسخه‌ها از سپردن آنها بدیگری بخل میورزند.

ولی در این روزگار آن رسوم و شیوه‌ها بکلی از مغرب و مغربیان رخت بربسته است، زیرا فنون خط و ضبط و روایت به سبب نقصان عمران در آن سرزمین و خوی بادیه‌نشینی مردم آن رو بزوال نهاده است و کار بجایی کشیده که امهات و دیوانهای علمی را با خطوط بادیه‌نشینان می‌نویسند و طلاب بربر آنها را از کتابهای پر غلط با خط پست و فساد فراوان و تصحیف استنساخ میکنند و آن وقت کسی که بخواهد اینگونه کتابها را بخواند و بتحقیق پردازد کار بر او دشوار میشود و جز بندرت هیچ سودی از آنها بدست نمی‌آورد.

و نیز به سبب این وضع به فتوی نیز خلل راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل میکنند و به آنان نسبت میدهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بلکه آنها را از همین دیوانها بی‌تحقیق و همچنانکه هست فرامیگیرند و همین شیوه در تألیف نیز دنبال میشود و برخی از پیشوایان آنان که بتألیف میپردازند به علت نداشتن بصیرت بفن تألیف و نبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کم ارزش تألیف میکنند.

و از این فن در اندلس بجز بقایایی بجای نمانده است که رو به نیستی میرود و در شرف نابودی است، و نزدیک است دانش بکلی از مغرب رخت بربندد و خدا بر کار خود غالب است؛[1] ولی بر طبق اخباری که به ما رسیده است هم اکنون در مشرق فن روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد به تصحیح دیوانها بپردازد با مشکلاتی روبرو نمیشود و راه برای جوینده آن باز و کار وی آسان است، زیرا چنانکه یاد خواهیم

۱- آیه در چاپهای مصر و بیروت افتاده و آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق با اوست».

کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین با رونق است، ولی خوشنویسی[1] و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار میرود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباه‌تر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

فصل سی و دوم

در فن غناء (آواز خوش)

این هنر عبارت از آهنگ دادن به اشعار موزون از راه تقطیع آوازها به نسبتهای منظم معلومی (در علم موسیقی) است که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن توقیع[2] کاملی پدید می آورد.

و آنگاه یک نغمه (آواز خوش) تشکیل می‌یابد، سپس این نغمه برحسب نسبتهای معینی با یکدیگر ترکیب میشوند و به سبب این تناسب چگونگی خاصی که از آن در این آوازها بوجود می آید شنیدن آنها لذت بخش میگردد، زیرا در علم موسیقی بیان شده است که آوازها دارای تناسبات خاصی هستند چنانکه آوازی نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر می‌باشد و هنگام رسیدن آواز بگوش، اختلاف این نسبتها آنرا از سادگی به ترکیب مبدل میسازد، ولی هرگونه ترکیبی از آنها هنگام شنیدن لذت بخش نیست، بلکه ترکیب‌های خاصی مایه لذت میشود که موسیقی دانان آنها را تعیین کرده و منحصر ساخته و درباره آنها به گفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار ترنم و آهنگ در نغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که به تقطیع آوازهای دیگری از جمادات می‌پردازند و آن یا بوسیله نواختن و یا از راه دمیدن در ابزارهایی است که برای همین منظور برگزیده میشوند و با این شیوه آواز هنگام شنیدن لذت بخش‌تر میگردد. و در این روزگار در مغرب از ابزارهای مزبور چندین گونه یافت میشود و از آن جمله مزمار (نی) است که آنرا شبابه[3] مینامند و آن نیی میان تهی است که در پهلوهای آن سوراخهای معدودیست و هنگامی که در آن میدمند آوازی از آن بر می آید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی سوراخها بترتیبی که در میان موسیقی‌دانان

۱- در «ینی» بجای خط، (حظ) است که چنین می‌شود: ولی بهره نیک نوشتن... .

۲- توقیع در لغت چنانکه در منتهی الارب آمده به معنی نوعی از رفتار اسب شبیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو دست را (منتهی الارب). و اگر این کلمه تحریف ایقاع نباشد باز هم میتوان گفت در تداول مغرب بمناسبت همین معنی که با «گام» مناسبت دارد آنرا بجای «ایقاع» بکار میبرده‌اند و ایقاع یا «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواجه نصیر گوید: در علم ایقاع از صناعت موسیقی مقرر شده است که حدوث اوزان از نقرات متتابع باشد و از سکونات متناسب که میان نقرات افتد و چون خواهند که از آن عبارت کنند به ازای نقرات حروف متحرک ایراد کنند خاصه حرفهایی که از اطلاق نفس از مخرج آن حرف بعد از حبس تام حادث شود مانند تاء و طاء و به ازاء سکنات حروف ساکن تواند بود مثلا گویند تن تن. و اما در وزن شعری حروف متحرک از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکنات (معیار الاشعار، ص ۱۱).

۳- شبّابه (بفتح ش- تشدید ب) ابزاری نیین میان تهی است و آنرا «یراع» یعنی قصب نیز مینامند و به «مزمار عراقی» نیز خوانده می‌شود (از صبح الاعشی، ج ۲ ص ۱۴۴).

متداول است آواز تقطیع میشود تا بدین وسیله نسبت‌های میان آوازها در آن ایجاد گردد، و همچنین آوازها به روش متناسبی به هم بپیوندد و به علت تناسبی که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش میشود.

دیگر از انواع این ابزار نیین (ذوات الانفاخ) آلتی موسوم به زلامی[۱] (قرەنی) است و آن چوبی میان تهی است که آنرا بشکل نی از دو سوی تراشیده‌اند و مانند نی تدویر ندارد، زیرا از دو تکه جداگانه تشکیل مییابد و نیز دارای سوراخهای معینی است و بوسیله نی کوچکی که بدان پیوسته‌اند در آن میدمند و باد به سبب آن نی در آن داخل میشود و نغمه‌های حادی از آن برمیخیزد و به سبب تقطیع آوازها با انگشتان به همان گونه که در شبابه (نای) یاد کردیم از سوراخهای آن آواز بر می‌آید.

و از بهترین ابزارهای آواز در این روزگار بوق (شیپور)[۲] است و آن آلتی میان تهی به اندازه یک ذراع است که آنرا از مس میسازند و از جایگاه دمیدن رفته رفته گشاد میشود تا اینکه گشادیش در دهانه آن کمتر از کف دست بشکل نوک قلم تراشیده میباشد[۳] و بوسیله نی کوچکی که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن میدمند و آنگاه آوازی سخت و درشت همچون بانگ وزش باد از آن بر میخیزد. این ابزار نیز دارای سوراخهای معدودیست که نغمه از آنها به تناسب خاصی بوسیله انگشتان تقطیع میشود و آنگاه لذتبخش میباشد.

دیگر از ابزار موسیقی آلات زهدار (ذوات الاوتار) هستند که همه آنها میان تهی میباشند و برخی از آنها مانند بربط و رباب بشکل نیمکره و برخی همچون قانون[۴] چهار گوشند. زهها را بر روی قسمت پهن و هموار ابزار بموازات هم میکشند و آنها را بوسیله میخهایی به رشته‌ای که در نوک ابزار تعبیه شده است می‌بندند و این میخها را در موقع لزوم ممکن است برای سست کردن یا محکم کردن زهها پیچ داد.

سپس این زهها را یا بوسیله تکه چوبی (مضراب) مینوازند و یا بسبب زهی که آنرا بدو کناره کمانه‌ای می‌بندد از روی زههای ابزار میگذرانند و باید پیش از این عمل زه کمانه را به موم یا کندر بمالند و به سبب چابکی و سبکی دست در گذراندن یا انتقال آن از زهی به زه دیگر آواز تقطیع می‌شود و انگشتان دست چپ همراه این عمل در همه ابزار زهی بر کناره‌های زهها آنجا که زه را می‌نوازند ایقاعات پدید می‌آورند و در نتیجه آهنگها متناسب و لذتبخش میگردد.

۱- (بضم ز).

۲- Trompette شیپور موزیکچیان.

۳- دسلان احتمال داده است که در اینجا تقدیم و تأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوک قلم تراشیده» باید پس از «و بوسیله نی کوچکی» باشد بدینسان «و بوسیله نی کوچکی بشکل نوک قلم تراشیده که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن میدهند» (ج ۲ ترجمه دسلان، ص ۴۱۱).

۴- بربط Barbitos و رباب از نوع گیتار Guitare و قانون از نوع سنتور «Tympanon» است (حاشیه دسلان، ج ۲ ص ۴۱۲).

و گاهی هم بوسیله نواختن چوبه‌هایی بر روی ابزار تشت یا زدن تشتها بـر یکـدیگر برحسـب ایقاعـات متناسب آهنگهایی پدید می‌آورند که شنیدن آنها لذتبخش است.

و اینک بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حاصل میشود میپردازیم: چنانکه در جای خـود بیـان شده است لذت عبارت از ادراک هر چیزی است که موافق (روح) باشد و هر چیزی که احساس بشود کیفیتی از آن درک میگردد و هرگاه این کیفیت برای ادراک کننده مناسب و سازگار باشد لذتبخش و اگر بـرای وی منافی و نفرت آور باشد دردناک خواهد بود و بنابراین مزه‌های مناسب و سازگار آنهایی است که کیفیت آنهـا با حس چشایی سازگار باشد و همچنین بسوده‌های سازگار.

و در بویها آنهایی لذتبخشند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درک کننده بویهاسـت و بویها را حس بویائی بدان میرساند و از این رو این روح بوی خوش گیاهان و گلهای معطر را بهتر و مناسـبتر در می‌یابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی اسـت در آن غلبـه دارد. و امـا از دیـدنیها و شـنیدنیها آنهایی سازگار و مناسب هستند که اوضاع آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد. پس تناسـب اوضـاع در نفس سازگارتر و مناسبترند، از این رو هرگاه چیز دیدنی از لحاظ اشکال و نقش و نگارها آنچنان باشد که از آنچه ماده خاص آن اقتضای کمال مناسبت و وضع داشته باشد خارج نشود، [نیکو و زیبـا خواهـد بـود]، و معنی زیبایی و حسن نیز در هر چیز ادراک شده‌ای همین است، آن وقت اینگونه دیدنیها برای نفـس ادراک کننده مناسب خواهد بود و از ادراک سازگار آن لذت خواهد برد و به همین سبب می‌بینیم دلدادگان شیفته و بی‌پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق بدینسان تعبیر میکننـد کـه روح آنـان بـا روح محبـوب در آمیخته است.

[و در این معنی رازیست که اگر اهل راز باشی آنرا در میبابی و آن یگانگی مبدأ[۱] است و هرگاه به هـر کس[۲] جز خود بنگری و در وی بیندیشی می‌بینی میان تو و او یک نوع یگانگی از مبدأ وجود داشته است که بر یگانگی تو و او در جهان هستی گواهی میدهد][۳] و معنی آن به وجه دیگر این است کـه بگفتـه حکیمـان وجود میان موجودات مشترک است و از این رو انسان دوست دارد وجود او با وجود کسی کـه در وی کمـال مشاهده کرده است در آمیزد تا از این رو با او متحد و یگانه شود.

[بلکه نفس در این هنگام آهنگ آن دارد که از عالم وهم خارج شود و به حقیقتی بگراید که عبارت از اتحاد مبدأ و جهان هستی است][۴] و چون مناسب‌ترین چیزها به انسان و نزدیکترین آنها بـه ادراک کمـال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است از این رو درک زیبایی‌ها و محاسن نقـش و نگارهـای آدمـی و

۱- بدأ بجای مبدأ: (ب).

۲- و ان کان: (ک) و (ا). و ان کل: (ب) و ما چاپ اخیر را ترجیح دادیم.

۳- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست و آنرا با مقابله از چاپهای (ک) و (ب) و (ا) ترجمه کردم.

۴- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

آوازهای او از ادراکاتی است که به سرشت و فطرت انسان نزدیکتر است، این است که هر انسانی به مقتضای فطرت شیفته دیدنی یا شنیدنی زیبا میشود، زیبایی در شنیدنی این است که آوازها متناسب باشند نه متنافر، چه آوازها دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی[۱] و بلندی[۲] و نرمی[۳] و سختی[۴] و جنبش[۵] و فشار[۶] و جز اینها.

و تناسب در آواز چیزیست که سبب حسن و زیبایی آنها بشود و آن دارای شرایطی است. نخست آنکه نباید خواننده یکباره آواز را به ضد آن برآورد، بلکه باید بتدریج و رفته رفته باشد و همچنین در مثل آن و هم ناگزیر باید در میان دو آواز همانند یک آواز نامشابه بیاورد. و در این باره باید شیوه سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از جمله‌های متنافر یا نزدیک به یک مخرج را زشت میشمرند، چه دقت در شیوائی بیان نیز از گونه نکات و قواعد فن موسیقی است.

دوم آنکه باید چنانکه در آغاز فصل یاد کردیم تقطیع اجزای آواز مراعات شود یعنی از یک آواز به نیم یا ثلث یا جزئی از همین آوازها خارج شود بدانسان که بیرون رفتن و انتقال از قسمتی بقسمت دیگر برحسب تقسیمات موسیقیدانان متناسب باشد.

و بنابراین هرگاه آوازها برحسب قواعد دانندگان این فن در کیفیات گوناگون بر وفق تناسب معین باشد. آن وقت سازگار و لذت بخش خواهد بود.

برخی از این تناسبات ساده است و بسیاری از مردم بطور طبیعی آنها را میدانند و نیازی به آموختن و فراگرفتن اصول این فن ندارند، چنانکه می‌بینیم گروهی که طبع شعر دارند بی‌دانستن فن عروض به اوزان شعر آشنا هستند یا کسانی بی‌فراگرفتن قواعد موسیقی در ایقاعات رقص عملا مهارت دارند و مانند اینها. و مردم عامه اینگونه استعدادها را مضمار (میدان مسابقه- اسب) مینامند و بسیاری از قاریان را نیز میتوان در ردیف این گروه شمرد که قرآن را با آهنگهای دلپذیر قرائت میکنند چنانکه گوئی مزمار در حنجره دارند میخوانند و با شیوه زیبا و تناسب نغمه‌های خویش مردم را بطرب می آورند.

و گونه دیگر تناسبات مرکب هستند که همه مردم در شناختن آنها یکسان نیستند و همه طبایع در عمل کردن به آنها با صاحبان آنها سازگار و موافق نمی باشند، هرچند هم آن تناسبات را یاد گرفته باشند، و

۱- ترجمه همس (بفتح ه) به معنی آواز نرم دهن بی‌آمیزش آواز سینه و حروف مهموسه ده‌اند: ج، ث، ه، ش، ن، ف، ص، س، ک، ت، (منتهی الارب).

۲- ترجمه «جهر» (بفتح ج) به معنی آواز بلند و حروف مجهوره نوزده‌اند بدینسان: ظ، ل، ق، و، ر، ب، ض، ا، (همزة)، غ، ز، ج، ن، د، م، ط، ی، ع، د.

۳- ترجمه رخو و حروف رخوهٔ سیزده است: خ، س، ج، ظ، ش، ص، ر، ض، غ، ث، ق، ف، ن، م.

۴- ترجمه «شدت» و حروف شدیدهٔ هشت‌اند: همزهٔ، ج، ک، ق، ت، ب، ط، د.

۵- ترجمه «قلقلهٔ» و حروف قلقلهٔ پنج حرفند: ق، د، ط، ب، ج.

۶- ترجمه «ضغط».

اینگونه تناسبات عبارت از آهنگهایی هستند که بوسیله دانش موسیقی آنها را می آموزند چنانکـه در بخـش دانشها در این باره گفتگو خواهیم کرد.

و امام مالک، رض، با قرائت قرآن به آهنگ مخالفت کرده، ولی شافعی، رض، اجازه داده است و مقصود در اینجا آهنگ موسیقی فنی نیست چه سزاوار نیست که در منع آن اختلاف روی دهد از این رو که فن غنا (موسیقی) با قرآن[۱] منافات دارد.

اما قاریان در خواندن و ادای مطلب به برخی از قواعد مربوط به آواز (تجوید) نیازمندند چنانکـه بـرای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری آواز لازم است و هم آنـان کـه مـدّ (کشـش آواز) را طولانی یا کوتاه میکنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها. و در آهنگهای موسیقی نیز مقداری آواز لازم است که جز بدان انجام نمی‌یابد به علت تناسبی که در حقیقت آهنگ دادن یاد کردیم، ولی وقتـی این دو فن معارض یکدیگر باشند رعایت کردن یکی غالباً بدیگری خلل وارد می‌آورد لیکن مقدم بر همه اینها لازم است که تلاوت قرآن در نظر گرفته شود تا مبادا روایاتی که در قرآن نقـل شـده اسـت تغییـر پـذیرد و بنابراین جمع شدن آهنگ غنا و ادای معتبر در قرآن به هیچ رو ممکن نیسـت، بلکـه مـراد از اخـتلاف ائمـه آهنگ ساده‌ایست که صاحبان مضمار یا آنان که استعداد طبیعی دارند بدان رهبـری میشـوند، چنانکـه یـاد کردیم، و آواز خویش را بر حسب نسبتهائی که هم موسیقیدان و هم دیگـران درک میکننـد بنـوعی خـاص ترجیع[۲] میدهند[۳]. محل اختلاف این است و ظاهر این است که بایـد در قـرآن از ایـن شـیوه[۴] دوری جوینـد چنانکه عقیده امام، رح، (مالک) نیز همین است، زیرا قرآن محل یاد کردن مرگ و عالم پس از آن با خشوع و تضرع است و جای آن نیست که به ادراک آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه، رض، نیـز بشـیوه مـذکور بوده است چنانکه در اخبار مربوط به ایشان آمده است.

و اما اینکه پیامبر، ص، فرموده است: «هر آینه یکـی از مزامیـر [خانـدان][۵] داود بـه او بخشـیده شـده است»[۶] منظور ترجیع صوت و آهنگ دادن به آن نیست، بلکه منظور حسـن آواز و ادای قرائـت و صـراحت و وضوح در مخارج حروف و تلفظ آنهاست.

و اکنون که معنی غنا را یاد کردیم باید دانست که این فن در اجتمـاع هنگـامی متـداول میشـود کـه عمران بشری ترقی کند و از حد نیازمندیهای ضروری درگذرد و بمرحله شهرنشینی و آنگـاه امـور تجملـی و

۱- به هر شیوه‌ای که باشد: (چاپهای مصر و بیروت).

۲- ترجیع اذان بلند گفتن شهادتین را بعد آهسته گفتن و بازگردانیدن آواز حلق (منتهی الارب). در تداول امروز فارسی تحریر یا غلط میگویند.

۳- «و این شیوه به هیچ رو شایسته نیست چنانکه مالک گفته است». این عبارت در چاپهای مصر و بیروت افزوده شده است.

۴- از کلیه این شیوه‌ها (چاپهای مصر و بیروت).

۵- این کلمه یعنی (آل) در «ینی» نیست.

۶- این حدیث را پیامبر هنگامی فرموده است که ابوموسی اشعری عبدالله بن قیس به آواز بلند قرآن میخوانده است.

تفننی برسد. آن وقت این فن بوجود می آید زیرا تنها کسی بدان توجه میکند که از لحاظ کلیه نیازمندیهای ضروری و مهم مانند وسایل معاش و خانه و جز اینها آسوده خاطر باشد و بنابراین بجز کسانی که از همه جهات زندگی در رفاه و آسایشند دیگران در جستجوی آن نیستند و بمنظور تفنن و طلبیدن شیوه‌های گوناگون لذتها و خوشیها بدان دلبسته میشوند و پیش از پدید آمدن اسلام در روزگار قدرت کشورهای غیر عربی فن آوازه‌خوانی و موسیقی در شهرها و پایتختهای کشورهای مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن آن همچون دریای بیکرانی بوده است. و پادشاهان ایشان آنرا ترویج میکردند و بدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران توجه خاصی به اینگونه هنرمندان مبذول میداشتند و در بارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند و در بزمها و مجامع سلاطین حاضر میشدند و هنر خویش را نشان میدادند و در این روزگار نیز کشورهای غیر عربی در هر زمین و هر کشوری همین شیوه را دنبال میکنند.

و اما تازیان پیش از اسلام نخست به فن شعر میپرداختند و سخنانی بشیوه شعر میساختند که برحسب تناسب میان اجزای سخن در عده‌ای از حروف متحرک و ساکن قسمتهای آنها متساوی بود و این اجزای سخن را چنان تفصیل میدادند که هر قسمتی مستقلاً بر مفهوم خود دلالت میکرد و بر قسمت دیگر منعطف نبود و چنین کلامی را بیت مینامیدند، از این رو نخست به سبب تجزیه و تقطیع و سپس به علت تناسب اجزا در هر پایان و آغاز و آنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق سخن بر آن با طبع انسان سازگار بود. این است که بدان شیفته شدند و در نتیجه اینگونه سخنان ایشان امتیاز خاص و اهمیت بزرگی پیدا کرد از این رو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آنرا دیوان اخبار و حکمت و بزرگی خویش و محل قریحه‌های خود در اصابت معانی درست و نیکویی اسلوبها قرار دادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

و این تناسبی که به سبب اجزای سخن و حروف متحرک و ساکن بدست می آید بمنزله قطره‌ای از دریای تناسب آوازهاست چنانکه در کتابهای موسیقی[1] معلوم است، ولی آنها بجز این شیوه تناسبات دیگر را در نیافتند چه آنان در آن روزگار نه در دانشی ممارست کرده و نه به صنعتی پی برده بودند و خوی بادیه‌نشینی بر همه شیوه‌های آنان غالب بود.

۱- در چاپهای مصر و بیروت «کتب الموسیقی» و در چاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است. اگر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مؤلف کدام «کتاب الموسیقی» است، زیرا از کشف الظنون و دیگر منابعی که بدست آوردم چند تن تالیفاتی بدینسان داشته‌اند: الف- احمد بن طیب سرخی ابوالعباس از بزرگترین حکیمان ایران، او راست «کتاب الموسیقی الکبیر» در دو مقاله «و کتاب الموسیقی الصغیر». ب- ثابت بن قرهٔ حرانی و او راست «کتاب فی الموسیقی». رساله‌ایست خطاب به علی بن یحیی منجم که از وی خواسته است برخی از ابواب موسیقی را اثبات کند و رساله دیگری ببعضی از دوستانش که در مسائلی از موسیقی از وی سؤالاتی کرده‌اند. ج- ابونصر فارابی حکیم نامور، او راست «کتاب الموسیقی الکبیر» و هم «کلام فی الموسیقی» و دو رساله هم در ایقاعات. و از این رو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیح دادم.

از مرحله شعر جاهلی که بگذریم تازیان در آن دوران آوازخوانی هم داشتند بدینسان که شتربانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیطهای خلوت و تنهائی سرود میخواندند و آوازهای خود را ترجیع میدادند و ترنم و سرودخوانی میکردند و اگر با شعر مترنم میشدند آنرا غنا میخواندند و هرگاه درباره تهلیل (یگانگی خدا را تعبیر کردن) یا نوع قرائت می‌بود آنرا تغبیر[۱] مینامیدند و ابواسحق زجاج[۲] کلمه «تغبیر» را بدینسان تعبیر کرده که آن یادآوری از غابر یا باقی است یعنی تذکر احوال آخرت. و چه بسا که در غنای خود میان نغمه‌ها یک نوع مناسبت[۳] در نظر میگرفته‌اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناد»[۴] مینامیدند.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف[۵] بود که آنرا در رقص بکار میبردند و با دف (طنبور) و مزمار (نی لبک) همراه بود که مایه تحریک و هیجان و سبکروحی میشد و تازیان آنرا هزج[۶] مینامیدند.

و کلیه این آهنگهای ساده همانهائی است که در آغاز پدید آمدن این فن معمول شده است و از نخستین آهنگها بشمار میروند و دور نیست که طبایع بی‌هیچ گونه تعلیمی مانند همه صنایع ساده آنها را درک کند. و وضع عرب در هنگام بادیه‌نشینی و دوران جاهلیت همواره بر این منوال بوده است و چون اسلام ظهور کرد و تازیان بر کشورهای جهان استیلا یافتند و کشور ایران را متصرف شدند و بر سلطنت ایشان چیره گشتند و از لحاظ بادیه‌نشینی و خشونت بر حالتی بودند که ایشان را شناختی، در عین اینکه در دین روشی ساده و شدید داشتند و هر آنچه را وابسته به آسودگی بود و برای دین و معاش سودی نداشت فرو میگذاشتند، از این رو برخی از فنون غنا را ترک گفتند و هیچ چیز در نزد ایشان بجز ترجیع قرائت و ترنم بشعر که از عادات و شیوه‌های ایشان بشمار میرفت لذت بخش نبود، ولی هنگامی که به مرحله تجمل خواهی و توانگری رسیدند و بسبب بدست آوردن غنائم ملتهای دیگر در مهد رفاه و آسایش واقع شدند آن

۱- به غین معجمه و بای موحدهٔ (عبارت متن).

۲- ابواسحق ابراهیم زجاج دانشمند نامور در لغت و صرف و نحو که در سال ۳۱۰ هجری در بغداد زندگی را بدرود گفته است.

۳- مناسبت بسیطی (چاپهای مصر و بیروت).

۴- سناد در علم قافیه به معنی اختلاف دو ردف است.

۵- خفیف در لغت به معنی سبک و سرعت در کار و راه رفتن است و در اصطلاح یکی از بحور عروضی است که سبکترین بحورست در عربی مسدس آید فارسیان بندرت مثمن هم آورده‌اند. بحر خفیف مسدس صدر و ابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی:

سبزه‌ها نودمید و یار نیامد- تازه شد باغ و آن نگار نیامد (فاعلاتن مفاعلن فعلاتن) و بر چندین گونه است. هفت پیکر نظامی و حدیقه سنائی در این بحر است (اقرب) و (غیاث).

۶- این بحر را از آن رو «هزج» نامند که «هزج» در لغت آواز یا ترنم خوش آیند است و عرب بیشتر اشعاری که به آواز خوش در سرودها میخوانند در این بحر است. این بحر بر سی و چهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال می آوریم:

الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها - که عشق اول نمود آسان ولی افتاد مشکلها، حافظ (غیاث).

وقت به زندگی تر و تازه و همنشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی بردند. و در همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش پراکنده بودند و گذارشان به حجاز افتاد و در زمره موالی عرب درآمدند و همه آنان با ابزار عود (چنگ) و طنبور و ارغنون و مزمار (نی لبک) آوازه‌خوانی میکردند و تازیان آهنگهای آنان را شنیدند و مطابق نواهای آنها شعر سرودند و در مدینه نشیط ایرانی و طویس[۱] و سائب خاثر[۲] مولای عبدالله بن جعفر[۳] پدید آمدند و اشعار عرب را شنیدند و برای آنها نواها و الحان دلپذیر ساختند و در آن مهارت یافتند و بلند آوازه شدند، آنگاه معبد[۴] و ابن سریج[۵] و نظایر آنها این فن را از آنان آموختند و هنر آوازه‌خوانی همچنان به تدریج پیشرفت میکرد تا در روزگار عباسیان هنگام پدید آمدن ابراهیم بن مهدی و ابراهیم موصلی و پسر او اسحق (موصلی) و فرزند وی حمّاد، تکمیل گردید و در روزگار فرمانروائی این دودمان در بغداد این وضع پدید آمد که پس از آن دوران و تا این عهد از آن فن و مجالس آن سخن می‌گویند و آهنگهای جدید موسیقی در محافل درس آن شهر هم اکنون نیز از همان شیوه‌های آن دوران پیروی میکند و در آن عصر بوسایل لهو و لعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ابزاری بکار میبردند که آنها را می‌پوشیدند و چوبدست هایی در رقص داشتند[۶] و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب‌انگیز میسرودند و با نواهای آنها میرقصیدند و اینگونه اشعار گونه خاصی شمرده میشد و ابزار دیگری نیز در رقص بکار میبردند که آنها را کرج[۷] مینامیدند و آنها عبارت از تمثالهای اسبانی چوبین دارای زین و برگ بودند که آنها را بکناره‌های قباهائی آویزان و تعبیه میکردند و زنان رقاص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیله آنها تقلید اسب دوانی میکردند و زنان رقاص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیله آنها تقلید اسب دوانی میکردند و

۱- اسحق بن عبدالله طویس (به ضم ط- فتح و) تصغیر طاوس، از موالی قبیله مخزوم ساکن مکه که بسال ۹۲ هجری درگذشته است. رجوع به عیون الاخبار ج ۱ ص ۳۲۱ و موسیقی دوره ساسانی تألیف مهدی برکشلی شود.

۲- سائب خاثر ایرانی نژاد و در مدینهٔ سکونت داشت و بسال ۶۳ هجری در جنگ الحرهٔ کشته شد. در چاپ (ک) «سائب بن جابر» و در اغانی ج ۷ ص ۱۸۸ سائب خاسر است.

۳- در (ک) «عبیدالله» است، ولی صحیح «عبدالله» میباشد که نواده ابوطالب بود و بسال ۸۰ هجری درگذشت.

۴- ابوعباد معبد بن وهب مولای عبدالرحمن بن قطان. رجوع به اغانی ج ۱ ص ۱۹ شود.

۵- در چاپهای مصر و بیروت بغلط «ابن شریح» است. ابویحیی عبید معروف به ابن سریج (به ضم س- فتح ر) مغنی معروف مولد او بزمان عمر بن الخطاب در مکه بوده و نواختن عود از دیوارگران ایرانی که بساختن کعبه آمده بودند فرا گرفت و به روایتی او نخستین کس است در عرب که این هنر آموخته است ابن سریج نواهائی برای غزلهای عمرو بن ربیعه و نیز در مراثی الحانی بساخت و به زمان خود شهرتی عظیم یافت و وفات ابن سریج در خلافت هشام بوده است. لغت نامه دهخدا و رجوع به اغانی ج ۵ ص ۱۰ شود.

۶- رقاصها این چوبدستها را در محافل برای شمشیر بازی بکار میبردند یا هنگام سرودن اشعار نوادر آنها را بر زمین میزدند. (حاشیه دسلان، ص ۴۲۱ ج ۲).

۷- صاحب منتهی الارب ذیل کرج (به ضم ک- فتح ر مشدد) مینویسد: «کره که بچه اسب و ستور باشد معرب است». و صاحب اقرب الموارد آرد: «چیزیست مانند کره اسب که آنرا برای بازیچه بکار برند».

به کر و فر و نشان دادن مهارت می‌پرداختند و مانند اینها از انواع بازیچه‌های دیگر که آنها را برای مهمانیها و عروسیها و جشنها و بزمهای سرگرمی تهیه کرده بودند.

اینگونه بازیچه‌ها و سرگرمیها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت و از آن کشور بدیگر سرزمینها نیز سرایت کرد و متداول شد. و موصلیان[۱] غلامی داشتند که نام او زریاب[۲] بود. او فن موسیقی را از آنان فراگرفته و در آن مهارت یافته بود، از این رو موصلیان به وی رشک بردند و او را به مغرب گسیل داشتند، زریاب بدرگاه حکم بن هشام بن عبدالرحمن داخل امیر اندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و به وی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا در بارگاه دولت و در میان ندیمان خویش بپایگاهی بلند رسانید. از این رو در اندلس هنر موسیقی به سبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تا روزگار ملوک طوایف یادگارها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از نسلی به نسل دیگر منتقل میشد. چنانکه در اشبیلیه نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه یافت که همچون دریایی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آن شهر یادگارهای هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقیه و مغرب منتقل شد و در شهرهای آن سرزمین تقسیم گردید و با آنکه عمران و تمدن افریقیه به قهقرا بازگشته و دولتهای آن رو بنقصان میروند هنوز هم بقایای هنری زریاب در آن سرزمین یافت میشود.

و موسیقی از آخرین صنایعی است که در اجتماع و عمران پدید می آید، زیرا این فن از هنرهای تفننی و مربوط بدوران کمال اجتماعات است و بجز خاصیت آسودگی و شادی و تفریح به هیچیک از خصوصیات اجتماع وابستگی ندارد و نیز این هنر از نخستین صنایعی است که در هنگام ویرانی و سیر قهقرائی یک اجتماع از آن رخت برمی‌بندد و زایل میشود و خدا آفریننده است[۳].

فصل سی و سوم

در اینکه صنایع به پیشه کننده آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنر نوشتن و حساب

در همین کتاب یاد کردیم که نفس ناطقه انسان در وی بقوه وجود دارد و از مرحله قوه بفعل رسانیدن آن نخست بوسیله دانشها و ادراکات حاصل از محسوسات تازه به تازه حاصل میگردد و سپس از راه معلوماتی است که پس از ادراکات محسوس بسبب قوه نظری بدست می آید تا آنکه ادراک بالفعل و عقل محض میشود و آنگاه ذاتی روحانی پدید می آید و در این هنگام وجود او کمال می‌پذیرد، و لازم می‌آید که هرگونه

۱- مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست.

۲- علی بن نافع زریاب.

۳- پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا داناتر است». و صورت این متن با «ینی» و (پ) مطابق است.

دانش فایده نظری و عقل فریدی برای او باشد. و از صنایع و ملکه آن همواره قانونی علمی حاصل میشود که از آن ملکه مستفاد می‌باشد.

و به همین سبب از استواری در آزمایشها و تجربه‌ها فایده خردی (خاص) نصیب او می‌شود. ملکه‌هایی که از هنرها حاصل میشود نیز مایه خردی حاصل می‌کند و هم تمدن کامل عقلی «و معنوی» به وی ارزانی می‌دارد، زیرا چنین تمدنی از یک رشته صنایع درباره امور زیرین تشکیل می یابد: تدبیر منزل «خانه داری» و معاشرت با همنوعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب و شرایط آن.

و اینها همه قوانینی هستند که از آنها علومی تنظیم می‌یابد و بالنتیجه از دانشهای مزبور فزونی خرد حاصل میشود.

ولی نوشتن از میان همه صنایع برای این منظور یعنی فزونی خرد سودمندتر است، زیرا این فن مشتمل بر علوم و نظرها می‌باشد در صورتی که صنایع دیگر چنین نیست، و شرح این اجمال این است که در نوشتن نوعی انتقال از اشکال خطی حروف به کلمه‌های لفظی متمرکز در خیال و از کلمه‌های متمرکز در خیال به معانی متمرکز در نفس است.

[و بنابراین نویسنده در حال نوشتن همواره از دلیلی به دلیل دیگر منتقل می‌شود و نفس رفته رفته بدان خو میگیرد][۱] و در نتیجه برای نفس ملکه انتقال از دلیل‌ها به مدلولها حاصل میشود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهول اکتساب میشود همین است. چنانکه نفس بوسیله ملکه مزبور ملکه‌ای تعقلی بدست می آورد که بر خرد افزوده میشود و بدان فزونی قوه هوشمندی و زیرکی در کارها بسبب خو گرفتن نفس به انتقال «از دلیل بمدلول با نظر عقلی» حاصل می‌گردد. به همین سبب انوشیروان هنگامی که دبیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت: دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل اشتقاق دیوان کاتبان است.

در میان صنایعی که مانند نویسندگی برای فزونی خرد سودمند است حساب را هم باید در ردیف نویسندگی آورد، زیرا فن حساب از راه جمع و تفریق نوعی تصرف در عدد است که در آن نیاز به استدلال بسیار داریم و از این رو این فن نیروی استدلال و نظر را در انسان رسوخ میدهد و ذهن بدان خو میگیرد و معنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیز دیگری نیست و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمیدانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها بیافرید، باشد که سپاسگزاری کنید.[۲]

۱- قسمت داخل کروشه در چاپ (ک) نیست.

۲- وَالله أَخْرَجَكُمْ من بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۱۶: ۷۸. در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خدا داناتر است.»

باب ششم از کتاب نخستین[1]

در دانشها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها][2]ی آن و احوالی که از همه اینها عارض می‌شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است

[**مقدمه**[3] در اندیشه انسانی که بشر بدان از دیگر جانوران بازشناخته میشود و به نیروی آن معاش خود را از راه همکاری و تعاون با همنوعان خویش بدست می‌آورد و به یاری آن درباره معبود خویش و آنچه پیامبران از نزد او آورده‌اند رهبری میشود از این رو همه جانوران مسخر فرمان او شده‌اند و خداوند از توانائی خویش به وی ارزانی داشته و او را بدین نیرو بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری داده است.

فصل

در اندیشه انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است، زیرا ادراک یا شعوری که بوسیله آن موجود درک کننده ذاتاً چیزهایی بیرون از ذات خویش دریابد، تنها از میان دیگر کائنات و موجودات بجانوران اختصاص دارد. از این رو جانوران به سبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس ظاهری (شنوایی- بینایی- بویائی- چشائی و لامسه) میتوانند چیزهایی که را بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان جانوران به نیرویی بالاتر متمایز است یعنی میتواند بیرون از ذات خود را به اندیشه‌ای که برتر از حس اوست دریابد و آن نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است. بدان صور محسوسها را انتزاع میکند و ذهن خود را در آنها بجنبش درمی آورد و سپس از آنها صورتهای دیگری تجرید میکند. پس اندیشه عبارت از نیرویی است که در ماورای حس در این صورتهای انتزاع شده تصرف میکند و ذهن را در آنها جولان میدهد و آنها را انتزاع و ترکیب میکند و معنی افئدۀ (دلها) در گفتار خدای تعالی همین اندیشه است که میفرماید «برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید»[4] کلمه افئدۀ جمع فؤاد است و در اینجا مراد اندیشه است.

۱- در «ینی» آغاز فصل چنین است: بسم الله الرحمن الرحیم- صلی الله علی سیدنا محمد و آله- فصل ششم. فصل: در اندیشه انسانی. در «ینی» نیست.

۲- چاپ ک و ب.

۳- از اینجا تا آخر فصل: «در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه کسب عالم است» که مجموعاً شش فصل است از چاپ پاریس (از صفحه ۳۵۳ تا صفحه ۳۷۶) ترجمه شد، زیرا فصول مزبور در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۴- جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ ۱۶: ۷۸.

و اندیشه را مراتب چندیست.

نخست: تعقل اموری که در خارج مرتبند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشند. تا بقدرت آن تعقل آهنگ ایجاد آنها کند و این نوع اندیشه بیشتر تصورات[۱] است. و آنرا عقل تمییزی (حسّی یا بازشناختنی) مینامد که بدان آدمی سودها و معاش خویش را بدست می‌آورد و زیانها را از خود میراند.

دوم: اندیشه‌ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره‌مند میشویم و آنها را در طرز رفتار و سیاست با همنوعان خود بکار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیقهایی[۲] است که اندک اندک به تجربه برای انسان حاصل میشود تا آن که از آنها سودمند میشویم. و آنرا عقل تجربی مینامند.

سوم: اندیشه‌ای که انسان را از علم یا گمان به مطلوبی برتر از عالم حس بهره‌مند میکند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمیگیرد. و آنرا عقل نظری می‌نامند و عبارت از تصورات و تصدیقهایی است که بطرز و شرایط خاصی تنظیم می‌یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می‌کند، سپس با معلومهایی بجز از جنس خود آنها تنظیم میشود و همچنین ما را به فایده علوم دیگری آشنا میکند و نهایت فایده‌ای که از آن برمیگیریم این است که وجود را چنانکه هست از راه جنسها و فصلها و اسباب و علل آن تصور کنیم و در نتیجه به نیروی چنین اندیشه‌ای وجود را در کمال حقیقت آن در مییابیم و آن وقت اینگونه اندیشه عقل محض و نفس ادراک کننده میشود و معنی حقیقت انسانیت همین است.

فصل

در اینکه افعال در جهان حادثات تنها به نیروی اندیشه انجام می‌پذیرد

باید دانست که جهان هستی مشتمل بر ذاتهای محضی است چون عناصر و آثار آنها و موالید سه‌گانه‌ای که از آنها تولید میشوند مانند کان و گیاه و جانور. و همه اینها از مظاهر و متعلقات قدرت ایزدیست و گذشته از اینها افعالی که از جانوران صادر میشود و وقوع آنها از روی قصد انجام می‌یابد متعلق بقدرتی هستند که خداوند در آنها آفریده و آنها را بر صدور آن افعال توانا ساخته است چنانکه برخی از آنها دارای نظم و ترتیبند چون افعال بشری، و برخی فاقد نظم و ترتیب می باشند مانند افعال جانوران دیگر. و نظم و ترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی به نیروی اندیشه میتوان درک کرد.

از این رو هرگاه کسی بخواهد چیزی بوجود آورد به سبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آنرا که بطور کلی عبارت از مبادی آن میباشد دریابد، زیرا آن چیز بوجود نمی آید مگر آنکه در مرحله دوم و پس از مبادی مزبور باشد. و مؤخر آوردن چیزی که باید مقدم

۱- تصور در اصطلاح منطق حصول صورت شیء در عقل بغیر حکم است مانند تصور زاید و عمر و بکر و تصور غلام زید (غیاث).

۲- تصدیق در اصطلاح منطق تصور با حکم چنانکه گوئی زید نویسنده است یا نویسنده نیست (غیاث).

باشد یا برعکس مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده شود امکان‌پذیر نیست. و مبدأ (سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگریست که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متأخر از مبدأ نخستین واقع شود و گاهی از این مرتبه هم در میگذرد و سپس انجام می‌یابد. پس هرگاه به آخرین مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا فزونتر منتهی شود و کاری که مسبب ایجاد آن میباشد آغاز گردد، آن وقت باید آخرین مبدئی که اندیشه بدان منتهی شده است آغاز شود و بنابراین مبدأ مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدأ پس از آن تا آخر مسبب‌ها و شرایطی که نخستین اندیشه او بشمار میرفتند. مثلاً کسی که درباره ایجاد سقفی بیندیشد نخست ذهن او بساختن دیوار منتقل میگردد و سپس پایه و بنیانی را در نظر می آورد که دیوار بر آن پایه گذاری میشود.[۱] پس پای بست آخرین اندیشه اوست آنگاه در عمل از پای بست آغاز میکند و سپس بساختن دیوار میپردازد و سرانجام سقف را بنا میکند و بنابراین ساختن سقف آخرین عمل میباشد این است معنی گفتاری که گویند:

آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است.

پس عمل انسان در خارج جز به یاری اندیشیدن در مرتبه‌های یاد کرده پایان نمی‌پذیرد، زیرا هر یک از مراتب مزبور بر دیگری متوقف میباشد و پس از اندیشیدن در مرتبه‌های مزبور عمل آغاز میگردد و نخستین اندیشه آخرین مسبب است که در عمل آخرین همه مبادی است و نخستین عمل نخستین مسبب است که در اندیشه مؤخر از همه میباشد و به علت آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل میگردد.

و اما افعال جانوران دیگر دارای انتظام نیست، زیرا از اندیشه‌ای که به یاری آن کننده کار نظم و ترتیب را درمی‌یابد بی‌بهره میباشند، چه دریافت جانوران تنها بوسیله حواس است و ادراکات آنها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است. از این رو که ادراک منظم و بهم پیوسته جز به نیروی اندیشه حاصل نمیشود.

و چون در جهان هستی یا عالم کائنات حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل تلقی گردیده و حواس نامنظم بدنبال ادراکات منظم و بمنزله فرع آنها شمرده شده است، از این رو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج میباشد و به همین سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است.

و همه آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر اراده او شده‌اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و میفرماید: «من همانا در روی زمین خلیفه‌ای تعیین میکنم»[۲] همین است.

۱- سعدی گوید: اول اندیشه وآنگهی گفتار پای بست آمده است پس دیوار.
۲- إِنِّی جاعِلٌ فی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ۲: ۳۰.

پس اندیشه ویژه بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران بازشناخته میشود و به اندازه حصول مراتب سبب‌ها و مسبب‌ها در اندیشه یک تن میتوان بپایگاه انسانیت وی پی برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می‌اندیشند و گروهی از این مرحله تجاوز نمیکنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را می اندیشند و چنین کسانی در بالاترین پایگاههای انسانیت جای دارند و این موضوع را میتوان درباره بازی کنندگان شطرنج در نظر گرفت و میزان اندیشه کسان را سنجید، زیرا برخی از بازی کنندگان سه حرکت را می اندیشند و پنج حرکت را که ترتیب آنها وضعی است تصور میکنند و گروهی هم به علت کوتاهی ذهن از تصور آن عاجز میباشند. هرچند این مثال مطابقت ندارد، زیرا مهارت در بازی شطرنج از راه ملکه و تمرین حاصل میشود و معرفت سبب‌ها و مسبب‌ها بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را میتوان نمونه‌ای فرض کرد و آنرا در تعقل و اندیشیدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد میشود مورد سنجش قرار داد. و خدا انسان را بیافرید و او را بر بسیاری از آنها که آفرید برتری خاصی بخشید[۱].

فصل

در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیده‌ای که میگویند انسان طبعاً مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد میکنند و کلمه «مدنی» منسوب به «مدینه» (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری است و معنی گفتار مزبور این است که زندگانی بشر بطور انفرادی امکان‌پذیر نیست و وجود او جز در پرتو همجنسانش بکمال نمیرسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده که قادر نیست بتنهایی وجود و زندگانی خود را بمرحله کمال برساند از این رو وی طبیعتاً در کلیه نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج به همکاری و معاونت است.

و در این همکاری ناچار باید نخست سازش و توافق و سپس مشارکت و خصوصیات پس از آن حاصل آید. و چه بسا که هنگام یکسان شدن آزمندیها داد و ستد ایشان به منازعه و ستیزه‌جوئی منجر میگردد و میان آنان صفات متناقضی چون از هم رمیدن و همزیستی و دوستی و دشمنی بوجود می آید و کار بجنگ و صلح میان ملتها و قبایل میکشد. و این کیفیات به هر صورتی روی دهد چنان نیست که در میان جانوران لگام گسیخته پدید می آید، بلکه حالات مزبور اختصاص به بشر دارد چه به سبب آنکه خداوند انسان را به نیروی اندیشه از کردارها و افعال منظم و مرتب بهره‌مند ساخته است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، هر کاری در میان ایشان دارای نظم و تشکیلاتی است و امکان می‌یابند تشکیلات منظمی به روشهای گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کنند و بوسیله اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهیها روی برمیگردانند و به مصالح و

۱- والله خلق الانسان و فضله علی کثیر مما خلق تفضیلا. اشاره بآیه ۷۰، سوره الإسراء: وَ فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلًا ۱۷: ۷۰.

امور شایسته میگرایند و از زشتی به نیکی[1] متمایل میشوند پس از آنکـه در نتیجـه انجـام دادن هـر کـاری تجربه درست می آموزند و عادات نیکی میان آنان متداول میشود، زشتیها و مفسده‌ها را تشخیص میدهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشـان از مفاسد کاملاً نمودار میشود. به یاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدسـت مـی آورد و معـانی مزبور کاملاً از حس دور نمیباشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همه آنهـا از راه تجربـه بدسـت می آید و بوسیله آن مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است کـه بـه محسوسـات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود و جوینده آنها از حصـول علمـی کـه در نتیجه این آزمایش بدست می آورد استفاده میکند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیـت بـرای او آموختن تجاربی میسر میگردد آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار میشود چه شیوه‌ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فروگذارد و تجربـه مزبـور بـرای او در نتیجـه ممارسـت بمنزله عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با همنوعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه آموختن ناچار باید بگذشـت زمـان حاصل آید لیکن گاهی خداوند بدست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها بـرای بسـیاری از افـراد بشـر بـه آسانی میسر میسازد و آن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قـوم تقلیـد کنـد و تجارب را از آنان فراگیرد و تعـالیم ایشـان را بیـاموزد، آن وقـت نیـازی نخواهـد داشـت کـه دیـر زمـانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور را از میان آنها برگزینند.

لیکن هر که به این روش پی نبرد و از تقلید کردن در آن غفلت ورزد یا از صفت نیک شنوایی و پیروی از بزرگان و مردمان مجرب دوری جوید، باید در راه تربیت خویش به شیوه تجربه اندوزی رنجی دراز تحمـل کند، چنانکه طریقی نامأنوس و غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بدانسان می آموزد که میان آنهـا نسـبتی درست نیست و آن وقت آداب و رفتارهای او را به روشی ناهنجار و ناجور می‌یابیم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان همنوعان خود به تبه حالی و سیه روزی گرفتار میشود. و از اینجا میتوان به معنی این گفتار مشهور پی برد: «کسی که از پدر ادب و تربیت نیاموزد روزگار او را تربیت میکند». یعنی هر که آیین‌های زنـدگی را در چگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگـان فـرا نگیـرد و بجـای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات به مرور زمان و تعاقب روزگارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت کننده او روزگار خواهد بود[2] و این امر به علت آنکه ضرورتاً حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است بـرای او اجتناب ناپذیر است.

۱- در متن چنین است: «از نیکی به زشتی (؟)».

۲- اگر پند خردمندان بجان و دل نیاموزی جهان آن پند با سختی بیاموزد ترا روزی. (ذبیح الله بهروز)

چنین است معنی عقل تجربی و آن پس از عقل تمییزی (حسی) که بوسیله آن افعال و کردارها از انسان سرمیزند حاصل میشود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمییزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که در این کتاب به تفسیر آن بپردازیم.

و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید.

فصل

در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

ما به وجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می‌بینیم: نخست جهان حس و آنرا به همان مشاعر حسی درمی‌یابیم که جانوران هم از لحاظ ادراک در آنها با ما شریکند. سپس در نهاد خویش اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه میکنیم و ناچار از آن بوجود نفس انسانیت پی میبریم از این رو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی میباشند مشاهده میکنیم و درمی‌یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حس است.

آنگاه بجهان سومی برتر از خویش رهبری میشویم، چه در وجود خود آثار آنرا که در دلها (اندیشه) ما تلقین میکند می‌یابیم. مانند اراده‌ها و آهنگ‌هایی که بسوی حرکات عملی میکنیم و از این رو درمی‌یابیم که در اینجا فاعل یا محرکی وجود دارد که ما را به جنبش و کارهای ارادی برمی‌انگیزد و آن محرک از جهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراک کننده وجود دارد، زیرا آثار آنها را در خود می‌یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت است.

و چه بسا که انسان به آن جهان برین روحانی و ذوات آن بیاری رؤیا رهبری میشود و از راه چیزهایی بدان پی میبریم که در خواب می‌بینیم و در آن هنگام اموری که در حالت بیداری غافل از آنها هستیم و با واقعیت‌های درست مطابقت دارند بر ما القا میشود و آن وقت آگاه میشویم که آن القاآت مطابق با حقیقت و از جهان حق و راستی است. و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورتهای خیالی است که قوه ادراک آنها را در ضمیر انسان ذخیره میکند و اندیشه پس از غیبت از جهان حس در آنها بجولان می آید.

و ما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارتر از موضوع رؤیا نداریم چه آنرا بطور کلی و اجمالی میدانیم، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست.

و آنچه حکمای الهی درباره تفصیل ذوات آن جهان گمان میکنند و ترتیب آنها را بنام عقول میخوانند، هیچیک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما را بیقین رهبری نمیکند، زیرا آنها را به برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن اولیه و ذاتیه باشد در صورتی که ذاتیات این موجودات روحانی مجهول است پس برای اثبات آنها راهی به

برهان نیست و برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهان‌های روحانی باقی نمی‌ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده است که ایمان آنها را برای ما واضح و مستحکم میکند.

و آنچه در فهم ما میگنجد و درک آن از همه جهانهای دیگر برای ما آسان‌تر است همان جهان بشر است چه این جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) و روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل و ارواح با فرشتگانی شریک است که ذوات ایشان از جنس ذوات عالم عقل است و آنها عبارتند از ذواتی مجرد از جسم و ماده، و عقل محضند که در آنها عقل و معقول متحد است و گویی فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراک و عقل است پس دانشهای فرشتگان پیوسته و طبیعتاً با معلومات ایشان مطابق است و به هیچ رو خللی بدان راه نمی‌یابد.

و اما دانش بشر عبارت از حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله‌ایست که صورت مزبور در آن حاصل نباشد. و بنابراین کلیه دانشهای بشر اکتسابی است و ذاتی که در آن صورتهای معلومات نقش می‌بندد یعنی نفس، ماده‌ای هیولایی[1] است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندک اندک حاصل میشود فرو می‌پوشد تا آنکه کمال می‌پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان ماده و صورتی که دارد درست باقی میماند. بنابراین معلومات جستجو شده در آن، پیوسته میان نفی و اثبات تردید آمیز است و یکی از دو قسمت نفی یا اثبات بوسیله حد وسطی که رابط میان دو طرف مزبور است جسته میشود.

پس هرگاه صورتی در آن حاصل آید و در شمار معلومات گردد آن وقت به بیان مطابقت نیازمند خواهد بود و چه بسا که برهان صناعی (منطقی) آنرا روشن میکند ولی وضوح آن از پشت پرده است و مانند وضوح و معاینه‌ای نیست که در دانشهای فرشتگان وجود دارد و گاهی از پشت پرده نمودار میشود و مطابقت حسی دلالت می‌کند و به چشم دیده میشود.

پس آشکار شد که بشر به علت تردیدی که به دانش او راه می‌یابد طبیعتاً جاهل و از راه اکتساب و صناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط صناعی بدست می‌آورد و پرده‌ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش دیده و ضمیر انسان برطرف میشود که بوسیله ذکر دعا به ریاضت پردازیم و بهترین اذکار و ادعیه نماز است که آدمی را از فحشاء و منکر نهی می‌کند. و هم از راه صیانت نفس و اجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سر همه پرهیزگاریها روزه است. و بالاتر از همه روی آوردن بخدا با تمام قوا و توجه کامل است. راه دیگر برداشتن پرده از روی دیده جهالت است. و خدا انسان را بیاموخت آنچه نمیدانست.[2]

۱- منسوب به هیولی است و هیولی ماهیت ماده هر چیز باشد و حکما آنرا چنین تعریف کنند: «جوهریست که محل باشد صورت جسمی را» و جوهر اول را نیز گویند- رجوع به اقرب الموارد و غیاث اللغات شود.

۲- عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ ۹۶: ۵.

فصل

در دانشهای پیامبران علیهم الصلاهٔ و السلام

ما این صنف از بشر را چنان می‌یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و انگیزه‌های بشر بر آنان عارض میشود و از این رو وجهه ربانیت در آنان بر وجهه بشریت از لحاظ قوای ادراکی و انفعالی مانند شهوت و خشم و دیگر احوال بدنی غلبه می یابد بدین سبب می‌بینیم که ایشان از احوال بشریت جز در موارد ضروری پرهیز میکنند و به کیفیات ربانی مانند عبادت و ذکر خدا برحسب اقتضای معرفتی که به او دارند روی می‌آورند و آنچه را در حالت وحی بر ایشان القا میشود از قبیل رهبری امت بر طریقه یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر میدهند و به هیچ رو روش آنها تغییر نمی‌پذیرد چنانکه گویی روش دعوت آنان بمنزله سرشتی است که خداوند ایشان را بر آن آفریده است و ما در آغاز کتاب (فصل غیبگویان) درباره وحی گفتگو کردیم و در آنجا آشکار ساختیم که سراسر جهان هستی خواه در عالم بسیط یا مرکب از برین گرفته تا فرودین همه بر ترتیبی طبیعی هستند و همه آنها به هم پیوسته‌اند و پیوندی ناگسستنی دارند ذواتی که در پایان هر یک از افقهای جهانها هستند طبیعتاً استعداد آنرا دارند که بذات مجاور خود، خواه برین یا فرودین تبدیل شوند. چنانکه در عناصر مادی بسیط می‌بینیم و هم در نخل و تاک از آخر افق گیاهان با حلزون و صدف از افق جانوران ملاحظه میکنیم و مانند بوزینه که در آن هوش و ادراکی گرد آمده که با انسان صاحب فکر و اندیشه برابر است. و این استعدادی که در دو سوی هر افق جهانها دیده میشود عبارت از معنی اتصال و پیوستگی آنها به یکدیگر است.

و بر فراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه بر آن آثاری است که از آن در ما وجود دارد و از قوای ادراک و اراده آن جهان به ما اعطا شده است پس ذوات جهان روحانی یکسره ادراک صرف و تعقل محضند و آن عالم فرشتگان است.

و از کلیه نکاتی که یاد کردیم لازم می آید که نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل به فرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظه خاصی به فعل[1] از جنس فرشتگان گردد و سپس به عالم بشریت بازگردد و در عالم فرشتگی آنچه را که مکلف است به ابنای بشر و همنوعان خود تبلیغ کند، فراگیرد و معنی وحی و خطاب و گفتگوی با فرشتگان همین است و همه پیامبران طبیعتاً بر این کیفیت آفریده شده‌اند چنانکه گویی این حالت ذاتی و جبلی آنان است و در این لحظه انسلاخ در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست می کنند که درباره ایشان معروف است و دانشهای ایشان در این حالت دانش دیدن و عیان است و هیچ گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن غلط و وهمی روی نمیدهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان با حقیقت ذاتی است زیرا پرده غیب از پیش دیده ایشان برداشته می‌شود و پس از مفارقت از

۱- در برابر قوه.

آن حالت و بازگشت به عالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل می‌گردد و هرگز از دانش آنان وضوح جدا نمیشود. از لحاظ جاری کردن استصحاب بر حالت نخستین یا وحی و به سبب آنکه ایشان دارای ذکاوت و هوشی هستند که منجر بحالت نخستین میشود از این رو دانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولان دارد و به تکمیل رهبری امتی که در میان آنان برانگیخته شده‌اند نایل می‌آیند، چنانکه در گفتار خدای تعالی آمده است. «بگو همانا که من بشری مانند شما هستم که به من وحی کرده میشود، همانا خدای شما یکتاست پس به وی روی آورید و از او طلب آمرزش کنید»[1] پس این مطلب را به فهم و به آنچه در آغاز کتاب درباره غیبگویان یاد کردیم مراجعه کن آن وقت شرح و بیان آن برای تو روشن می‌شود، چه ما همان موضوع را در اینجا کاملاً بسط دادیم، و خدا کامیاب کننده است.

فصل

در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است

در آغاز این فصول بیان کردیم که انسان از جنس جانوران است و خدای تعالی او را از آنها به نیروی اندیشه‌ای که در وی آفریده متمایز ساخته است و او به نیروی اندیشه‌اش کردارهای خویش را انتظام می‌بخشد و چنین اندیشه‌ای را عقل تمییزی نامند و گفتیم اگر به یاری اندیشه خویش از راه آراء و عقاید و مصالح و مفاسد از همنوعانش دانش بیندوزد چنین اندیشه‌ای را عقل تجربی خوانند.

و هرگاه به نیروی اندیشه خویش در تصور موجودات خواه نهان باشند یا حاضر، ملکه‌ای حاصل کند که آنها را آنچنان که هستند دریابد چنین فکری را عقل نظری گویند.

و اندیشه فقط پس از کمال مرحله حیوانیت در انسان حاصل میشود و از تمییز (باز شناختن) آغاز میگردد چه او پیش از تمییز بکلی از دانش بی‌بهره است و در زمره جانوران بشمار می‌رود و به مبدأ تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و مضغه[2] پیوسته است و آنچه پس از این مراحل برای او حاصل میشود به علت آن است که خدا مشاعر حس و افئده (اندیشه) را در نهاد او می‌آفریند. خدای تعالی در اینکه بر ما منت گذارده است میگوید: «برای شما گوش و دیدگان و افئده (دلها) آفرید چه او در حالت نخستین و پیش از تمییز (حس کردن) هیولایی بیش نیست و از همه دانشها و معرفت‌هایی خبر است آنگاه صورت آن هیولا از راه دانشهایی که آنها را بوسیله آلات و ابزار بدن خود کسب میکند کمال می‌پذیرد و ذات انسانی او در وجود

۱- قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَ اسْتَغْفِرُوهُ ۴۱: ۶. سوره فصلت، آیه ۵ و رجوع به آیه ۱۱۰ سوره الکهف شود.

۲- اشاره به آیه: فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ من تُرابٍ ثُمَّ من نُطْفَةٍ ثُمَّ من عَلَقَةٍ ثُمَّ من مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ۲۲: ۵، که ترجمه آن چنین است: «همانا شما را آفریدیم از خاک پس از منی پس از پارچه خون بسته پس از پارچه گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت».

خودش به کمال میرسد و بگفتار خدای تعالی در مبدأ وحی به پیامبرش درنگر که چه فرمود: «بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد، بخوان و پروردگار تو کریم‌تر است، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسان را آنچه نمی‌دانست یاد داد»[۱].

یعنی پس از مرحله‌ای که خون بسته و تکه گوشتی بیش نبود او را به کسب دانشهایی واداشت که برای وی حاصل نشده بود، بنابراین طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست بر ما کشف گردید و آیه کریمه که خدا در آن بر ما منت گذارده است به نخستین مراتب وجود انسان و دو حالت فطری و کسبی او در آغاز تنزیل و مبدأ وحی اشاره کرده است، و خدا باشد دانای حکیم.][۲]

فصل نخستین

در اینکه دانشها[۳] و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است

زیرا همه جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و در پناهگاه زیستن و جز اینها شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه بازشناخته می‌شود، اندیشه‌ای که بدان به تحصیل معاش خود رهبری می‌شود و با ابنای جنس خود درباره آن همکاری می‌کند و اجتماعی که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده‌اند و عمل کردن به آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او در همه اینها پیوسته می اندیشد و به اندازه یک چشم بر هم زدن هم از اندیشیدن در آنها سست نمی‌شود، بلکه جنبش و خلجان اندیشه از چشم بر هم زدن هم سریع‌تر است و از این اندیشه است که همه دانش‌ها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم به وجود می آید و هم بخاطر این اندیشه و سرشتی که انسان و بلکه حیوان بر آن آفریده شده است برای بدست آوردن خواهش‌های طباع خود [می‌کوشد].

پس اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و از این رو انسان بکسانی رجوع می‌کند که در دانشی بر او سبقت جسته‌اند یا معرفت و ادراکی از او فزونتر دارند. یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرا میگیرد که آنها را برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ می‌کنند از این رو احکام را از ایشان فرا می‌گیرد و با شیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش آنان میکوشد، سپس اندیشه و نظر او به یکی از حقایق متوجه می‌شود و به آنچه برای او (از آن حقیقت واحد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از

۱- اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسانَ من عَلَقٍ، اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ، الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ ۹۶: ۱- ۵.

۲- وَ کانَ الله عَلِیماً حَکِیماً ۴: ۱۷. سوره النساء آیه ۲۱ و ۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و ۱۶۸ و آیه ۴ سوره الفتح. تا اینجا از چاپ (پ) ترجمه شد.

۳- دانش: (ا) و (ب) و (ک).

دیگری می‌نگرد و در آنها تمرین و ممارست می‌کند تا پیوستن و رسیدن عوارض آن حقیقت به وی، در وجودش ملکه می‌شود و در این هنگام آگاهی او به آنچه از آن حقیقت بر وی عارض می‌شود دانش مخصوصی بشمار میرود.

و نسل جوان شیفته بدست آوردن آن دانشها می‌شوند و به آموختن آنها همت می‌گمارند و به دانشمندان و کسانی که بر آنها واقفند روی می‌آورند و در نتیجه امر تعلیم پدید می‌آید. پس آشکار شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میان بشر میباشد.[۱] [و خدا داناتر است][۲].

فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است

زیرا مهارت و استادی و تفنن کردن در دانش و احاطه یافتن بر آن تنها به یاری حصول ملکه‌ایست که انسان را به مبادی و قواعد آن محیط می‌کند و بر مسائل و استنباط اصول از فروع آن آگاه می‌سازد و تا این ملکه حاصل نشود انسان در فنی که در دسترس اوست استادی و مهارت بدست نخواهد آورد.

و ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده می‌کنیم که در فهم [و به یاد سپردن][۳] یک مسئله از یک فن دانشجو و مبتدی و شخص بی‌سوادی که هیچ دانشی فرا نگرفته است با دانشمند متبحر، همه یکسانند و میان آنان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

و ملکه تنها به دانشمند یا دانشجو اختصاص دارد و برای جز آنان حاصل نمی‌شود. پس معلوم شد که ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن است و ملکه‌هایی که در انسان حاصل می‌شود همه جسمانیست خواه در بدن باشند یا در دماغ چون اندیشه و نیروهای دیگر مانند حساب کردن.

و کلیه امور جسمانی محسوس می‌باشند و از این رو نیاز به تعلیم دارند و به همین سبب در هر سرزمین و هر عصری سند[۴] تعلیم در کلیه دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که در فن و دانش خود معتبر بودند و این امر هم نشان میدهد که تعلیم دانش، فن و صناعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش

۱- این فصل در چاپ پاریس مانند چاپهای دیگر در محل خود نیست و کاترمر آنرا در ص ۴۰۷ پس از فصل «علوم حدیث» زیر عنوان ملحقات آورده و مینویسد: «این فصل در نسخ خطی A و B بعد از شش فصلی است که من آنها را از نسخ دیگر بر این چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی C و D آنرا در این محل آورده‌اند». لیکن من آنرا به ترتیب نسخ چاپی مصر پیش از فصل دوم «در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است» آوردم در «ینی» نیز فصل دوم بترتیب چاپهای مصر و بیروت است.

۲- والله اعلم، در چاپهای (ا) (ب) و (ک) نیست.

۳- در (پ) نیست.

۴- آنکه از وی حدیث بردارند (منتهی الارب) و در اینجا مقصود صاحب نظری است که رأی او در دانش یا هنری مورد قبول عموم دانشمندان یا هنرمندان باشد.

میباشند که مخصوص به خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیه صنایع متداول است و این اختلافات نشان میدهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می‌بود در نزد همه دانشمندان باید یکسان می‌بود. مگر نمی‌بینی در تعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان و متأخران متفاوت است. همچنین در اصطلاحات اصول فقه و علوم زبان عربی و فقه، و هر دانشی که به مطالعه آن محتاج بشوی می‌بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون و متفاوتی وجود دارد. و این اختلافات چنین دلالت می‌کند که صناعاتی در تعلیم و برای یاد دادن میباشند در صورتی که ماهیت دانش یکیست (و اصول آن در همه جا و همه وقت یکسان است) و چون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم[1] در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب بر افتد و منقطع شود از این رو که به عمران آن سرزمین خرابی راه یافته و دولتهای آن کوچک و ضعیف شده‌اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران و ضعف و زبونی دولتها سبب نقصان و فقدان صنایع می‌گردد و وضع اجتماع در کمی یا فزونی آنها تأثیر می‌بخشد. و علت احتمال انقراض سند علم در مغرب این است که قیروان و قرطبه در گذشته دو پایتخت مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش‌ها و هنرها در آن دو شهر رواج کامل داشت و مانند دریایی بیکران بود چنانکه تعلیم دانش و هنر در آن دو شهر به علت آنکه در اعصار ممتدی دارای حضارت و تمدن بودند، رسوخ یافته بود.

ولی همینکه شهرهای مزبور رو به ویرانی نهاد، تعلیم دانش و هنر از مغرب رخت بربست و بجز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دو مرکز استفاده میکرد در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند و در مراکش هم حضارت رسوخ نیافت، زیرا دولت موحدان در آغاز کار بر همان شیوه‌های بادیه‌نشینی بودند و از سوی دیگر دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت به مبدأ تأسیس آن نزدیک بود، و به همین سبب کیفیات حضارت و تمدن بجز در موارد قلیلی بدان شهر نپیوست و پس از انقراض آن دولت در مراکش، قاضی ابوالقاسم بن زیتون در اواسط قرن هفتم از افریقیه بسوی مشرق کوچ کرد و به درک محضر شاگردان امام ابن الخطیب[2] رسید و علوم را از آنان فراگرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم نیکو به تونس بازگشت. بدنبال وی ابوعبدالله بن شعیب دکالی که از مغرب بمشرق رهسپار شده بود از آن سرزمین باز آمد و او پس از فرا گرفتن دانش از مشایخ مصر به تونس برگشت و در آن شهر اقامت گزید و روش تعلیم وی نیز سودمند بود. بنابراین مردم تونس از محضر آنان درک فیض کردند و به کسب دانش پرداختند و سند تعلیم ایشان نسل به نسل بشاگردانشان رسید تا آنکه بقاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن الحاجب و شاگردانش منتهی گردید. و این سند از تونس

۱- در «پ» چنین است و در (ا) و (ب) و (ک): «سند تعلیم علم».

۲- در حاشیه «ینی» مقابل ابن الخطیب نوشته شده است: مقصود مؤلف امام فخر الدین رازی است.

به تلمسان به ابن الامام و شاگردش رسید، چه او با ابن عبدالسلام[1] نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی به کسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم اکنون شاگردان ابن عبدالسلام در تونس و ابن الامام در تلمسان‌اند، ولی شماره آنان بقدری اندک است که بیم آن میرود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابوعلی ناصر الدین المشدالی[2] در پایان قرن هفتم از «قبیله» زواوه بسوی مشرق شتافت و به درک محضر شاگردان ابوعمر بن الحاجب نائل آمد و حدیث و دانش از ایشان فراگرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب الدین قرّافی در مجالس درس استادان واحدی بتلمذ پرداخت و در علوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم سودمندی بمغرب بازگشت و در بجایه اقامت گزید و سند تعلیمش به طلاب آنجا انتقال یافت و چه بسا که گویا عمران المشدالی بتلمسان نزد شاگردان او رفته و در آن شهر سکونت گزیده و روش وی را در تلمسان منتشر ساخته است.

و در این روزگار شاگردان او در بجایه و تلمسان اندک و انگشت شمارند. و از دوران انقراض تعلیم در قرطبه و قیروان، فاس و دیگر اقطار مغرب از تعلیم نیکو بی‌بهره است و سند تعلیم به آنان نرسیده است و از این رو حصول ملکه و مهارت و استادی در دانشها بر ایشان دشوار است. و آسان‌ترین شیوه‌های حصول این ملکه نیرو بخشیدن زبان[3] از راه محاوره و مناظره در مسائل علمی است. چنانکه با این روش بزودی چگونگی رسوخ ملکه حاصل میشود و انسان را بمنظور میرساند. در صورتی که اگر بدین روش نگرایند دیر به مقصود میرسند و از این رو کسانی از جویندگان دانش را می‌یابیم که پس از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان در محافل علمی سکوت اختیار میکنند و به هیچ رو سخن نمیگویند و در مباحثی که مطرح میشود شرکت نمیجویند، بلکه توجه آنان بحفظ کردن بیش از میزان حاجت است و به همین سبب از ملکه تصرف در دانش و تعلیم سودی حاصل نمیکنند. و حتی از همین گروه کسانی را می‌یابیم که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکه آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر به بحث و گفتگو یا مناظره یا تعلیم بپردازند بخوبی از عهده آن بر نمی آیند. و منشأ این کوتاهی و قصور تنها به کیفیت تعلیم و از دست رفتن سند آن باز میگردد[4] وگرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبذول میدارند و گمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکه علمی حاصل میشود در صورتی که چنین نیست.

و از دلایلی که بر این امر در مغرب گواه میباشد این است که مدت معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال و در تونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است که طالب دانش در

۱- در «ینی» چنین است: چه او با ابن عبدالسلام درس را بر یک استاد قرائت کرد و در مجالس درس (مشدالی) با وی شرکت جست و هم اکنون... .

۲- مشدله (بفتح اول و دوم و تشدید دال) تیره‌ای از قبیله بربر موسوم به زواوه.

۳- گشودن زبان: (ک) و (ا) و (ب).

۴- در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل را برای حصول ملکه علم بر حفظ کردن و تقویت حافظه ترجیح میدهد.

آن به مطلوب خویش یعنی حصول ملکه علمی میرسد یا از کسب دانش نومید میشود و در ازای همین مدت در مغرب بخاطر دشواری وسایل کسب دانش است و بـه ویـژه بـه علـت کمـی مهـارت در تعلـیم و نبـودن شیوه‌های نیک در آن است چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است.[۱]

و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان در آن سرزمین پایدار است، بلکه بازار دانش آن سـامان رونـق و رواج کامل دارد و دریاهای دانش بیکران در آنجا یافت میشود و علت آن ادامه یافتن عمران و آبادانی فـراوان و پیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هرچند شهرهای بزرگی که بمنزله معادن دانش بشمار میرفتند مانند بغداد و بصره و کوفه ویران شده است، لیکن خدای تعالی دانش را از آن شهرها بشـهرهای بزرگتـری انتقـال داده است و دانش شهرهای مزبور هم اکنون به عراق عجم و از آن جملـه خراسـان و مـاوراءالنهر در خـاور و سپس بقاهره و نواحی نزدیک آن از مغرب انتقال یافته است.

و در آن شهرها همچنان دانش فراوان است و عمران آنها ادامه دارد و سند تعلیم در آنها پایدار است. و بنابراین مردم مشرق عموماً در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ‌تر و محق‌ترند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش بمشرق میروند گمان میکنند بطور کلی عقول مردم مشرق از عقـول اهالی مغرب کاملتر است و می‌پندارند شرقیان به فطرت نخسـتین زیرکتـر و هوشـمندترند و نفـوس ناطقـه ایشان طبیعتاً از نفوس ناطقه مردم مغرب کاملتر است و معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است [و این نظریه را پیروی میکنند و بدان شیفته میباشند][۲].

زیرا میزان هوشمندی ایشان را در دانشها و هنرها می‌بینند، ولی حقیقت چنین نیست و میـان اقطـار مشرق و مغرب تفاوت به این اندازه که تفاوت در یک حقیقت است وجـود نـدارد مگـر اینکـه بگـوییم میـان ساکنان اقلیم‌های منحرف (غیر معتدل) مانند اقلیم اول و هفتم با دیگر اقـالیم تفـاوت اسـت، زیـرا چنانکـه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرف است و نفوس آنان هم به همان نسبت تغییـر میپـذیرد. و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتری داده عبارت از تـأثیراتی اسـت کـه آثـار حضـارت در نفـوس می‌بخشد و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان در صنایع می‌افزاید.[۳]

و هم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری میپردازیم.

علت اصلی این تفاوتها این است که شهرنشینان در کلیه احوال و کیفیات معاش و مسکن و ساختمان و امور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی دارند و همچنین در دیگر اعمال و عادات و معاملات و کلیه کردارها و تصرفات خویش از آیین‌ها و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همه این امور آدابـی اسـت که در جمیع موارد معاشرت از خوب و بد بدانها پایبندند. چنانکه گویی آداب و رسوم مزبـور بمنزلـه فنـونی

۱- و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مربیان عصر حاضر اهمیت میدهد.

۲- قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

۳- از «ینی» نسخه‌های دیگر مغشوش است.

است که آنها را آخرین از نخستین فرا میگیرد و شکی نیست که هر صناعت و هنر مرتب و منظمی در نفس آدمی تأثیری می‌بخشد که در نتیجه آن خردی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و به سبب آن عقل در کسب معارف به استعداد سرعت انتقال و تیزهوشی آراسته میشود.

و ما اخباری درباره چگونگی تعلیم صنایع در میان مصریان شنیده‌ایم که بمنزله آرزوهای دور و دراز و هدفهایی است که دست یافتن بر آنها دشوار است از قبیل اینکه ایشان به خرهای اهلی و جانوران بی‌زبان از چرندگان گرفته تا پرندگان فعلها و کلمات مفرده‌ای می آموزند چنانکه مایه شگفتی و حیرت است و مردم مغرب از فهم آن عاجزند.

و فراگرفتن ملکات نیکو در تعلیم و صنایع و دیگر کیفیات عادی بر هوشمندی و خرد می افزاید و اندیشه را روشن و تابناک میکند، زیرا ملکات بسیاری در نفس حاصل میشود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که نفس ناطقه انسان به سبب ادراکات و چیزهای وابسته ب آنها مانند ملکات، پرورش می‌یابد و ادراکات و ملکات به علت بازگرداندن آثار علمی بنفس بر میزان هوشمندی آن می افزایند و آن وقت مردم عامی گمان میکنند چنین هوشی به علت تفاوت و اختلافی است که در حقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتی که چنین نیست و اگر شهرنشینان را با بادیه‌نشینان مقایسه کنیم می‌بینیم شهریان چگونه آراسته به هوشمندی و سرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه‌نشین می‌پندارد او به علت اختلاف حقیقت آدمیت و تفاوت عقول با یکدیگر از این استعداد و هوش بی‌بهره است و حال اینکه پندار او درست نیست، بلکه هوشمندی و زیرکی شهریان هیچ علتی ندارد بجز فراگرفتن ملکات نیکو از راه صنایع و آداب و رسوم و عادات و کیفیات شهرنشینی که بادیه‌نشینان بکلی از آنها بی‌خبرند. و هنگامی که یک تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا میگیرد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود، بادیه‌نشین گمان میکند هر که در این ملکات به مرحله نهایی برسد و در آنها توانایی حاصل کند به علت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می‌پندارد نفوس بادیه‌نشینان فطرتاً چنین آفریده شده است که از فراگرفتن چنین هنرهایی عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه‌نشینان را می‌یابیم که فطرتاً و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است، زیرا صنایع و تعلیم چنانکه در پیش یاد کردیم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا می‌بخشند.

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد، زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع در مرتبه بالاتری قرار دارند و گامهای بلندتری در این راه برداشته‌اند و مغرب زمینیان به بادیه‌نشینی نزدیکترند چنانکه در فصل گذشته یادآور شدیم.

این گمان مردم غافل و بی‌خبر است که در نخستین نظر می‌پندارند برتری شرقیان به علت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود دارد و بدین سبب نسبت به مردم مغرب به مراتب بلندتری از دانش

و هنر اختصاص یافته‌اند در صورتی که پندار آنان درست نیست. و بنابراین حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی.

و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد می افزاید [و او خدای آسمان‌ها و زمین است][۱].

فصل سوم

در اینکه دانشها در جایی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد و حضارت به عظمت و بزرگی نائل آید

زیرا تعلیم دانش چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع است و ما در فصول پیش متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می‌یابد و به نسبت بیش و کمی عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند و افزایش می‌یابد، زیرا صنعت امری زاید بر معاش است از این رو هرگاه کسانیکه بکار عمران و آبادانی میپردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیه معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آن وقت بکارهایی برتر از امر معاش سرگرم میشوند از قبیل تصرف در خاصیت انسان که عبارت از دانشها و صنایع است و کسی که در دهکده‌ها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد بفطرت خود (و بی وسایل لازم) به کسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبه هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه‌نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت و هنر میباشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش به شهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه‌نشینان برای آموختن صنایع به شهر میروند. و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و به منزله دریاهای بیکرانی از دانش و هنر درآمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند چنانکه از پیشینیان درگذشتند و بر متأخران پیشی جستند، ولی همین که به عمران آنها نقصان و خلل راه یافت و ساکنان آنها پراکنده شدند آن بساط و آنچه بر آن بود یکسره درهم پیچیده شد و آن همه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آنها به شهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید چنانکه ما در این روزگار می‌بینیم یکی از مراکز دانش و تعلیم شهر قاهره در کشور مصر است از این رو که از هزاران سال پیش کشور مزبور دارای عمرانی وسیع و فراوان و حضارتی استوار است به همین سبب صنایع آن کشور و از آن جمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است.

۱- یزید فی الخلق ما یشاء. قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

و حوادثی که در قرون اخیر از دویست سال پیش در دولت ترک از روزگار صلاح الدین بن ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز به استحکام و نگهداری صنایع مصر کمک بسزایی کرده است، زیرا امرای ترک در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطانشان می‌ترسند از این رو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می‌دارند و از این رو که آن گروه از راه بندگی و یا از طریق ولاء در درگاه سلطان برگزیده شده‌اند و چون از بازخواستهای نکبت بار پادشاه در بیم و وحشتند. امرای مزبور به ساختن مدارس و زاویه‌ها و رباطهای بسیاری همت میگمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف میکنند و برای فرزندان خویش نیز بهره‌ای تعیین مینمایند که نظارت آن موقوفات را برعهده می‌گیرند یا بهره و سهم خود را از آنجا برمیدارند، گذشته از این آنها اغلب شیفته‌کارهای خیر و خواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیک)ند و در نتیجه اوقاف در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی از آنها عاید میشود و به همین سبب طالبان دانش و معلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند، زیرا وظایف و مستمریهای فراوانی از آن موقوفات به آنان میرسد و مردم از عراق و مغرب در طلب دانش بدان سرزمین میروند و بازار دانش رونقی بسزا دارد و چون دریایی بیکران است و خدا آنچه بخواهد می آفریند[1].

فصل چهارم

در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است

باید دانست دانشهایی که بشر در آنها خوض میکند و در شهرهای بزرگ خواه به منظور تحصیل یا تعلیم متداول میباشد بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که به یاری اندیشه خود بدانها رهبری میشود و گونه دیگر نقلی است که آنها را از کسانیکه وضع کرده‌اند فرا میگیرد. گونه نخستین عبارت از دانشهای حکمت و مسائل فلسفی است که انسان میتواند برحسب طبیعت اندیشه خود به آنها پی ببرد و به یاری مشاعر بشری خویش به موضوعات و مسائل و اقسام براهین و وجوه تعلیم آنها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را بر راه صواب از خطا در مسائل برانگیزد[2].

دوم علوم نقلی وضعی است که کلیه آنها مستند به خبر از واضع شرعی است و عقل را در آنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها به اصول، زیرا جزئیات حادثه متعاقب بمجرد وضع در تحت نقل کلی مندرج نمیشوند، بلکه ناچار باید آن جزئیات را به وجهی قیاسی به آنها ملحق کرد. جز اینکه قیاس از خبر

۱- والله يَخْلُقُ ما يَشاءُ ۵: ۱۷.

۲- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: یحثه (بحثه)- خطا- (خط) است.

متفرع می‌شود از راه ثبوت حکم در اصل و آن هم نقلی است، پس این قیاس به نقل باز میگردد، زیرا از آن متفرع میشود.

و اصل کلیه این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت است که برای ما از جانب خدا و پیامبر او تشریع شده است و چیزهایی که به آنها تعلق میگیرد مانند علومی که آماده کردن آنها برای افاده است.

پس لازمه فراگرفتن این علوم زبان عربی است که زبان ملت اسلام است و قرآن به آن زبان نازل شده است.

و علوم نقلی دارای انواع بسیاریست، زیرا بر هر انسان مکلفی لازم است احکام خدا را که بر او و همنوعانش واجب شده است بداند و احکام مزبور مأخوذ از کتاب (قرآن) و سنت است به نص یا به اجماع یا به الحاق پس ناچار باید از نخستین مرحله به بیان و تشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که آنرا علم تفسیر گویند سپس درباره نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر که آنها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آنها بحث میکنند، و آنرا علم قراآت مینامند.

از آن پس به دانش حدیث میپردازیم که عبارت است از گفتگو درباره نسبت دادن سنّت به صاحب آن و شناسائی شرح احوال و عدالت راویانی که روایات و سنن را نقل میکنند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد وثوق حاصل آید آنگاه ناچار باید احکام مزبور را از اصول آنها استنباط کرد لیکن با روشی قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند و چنین دانشی را «اصول فقه» می‌نامند.

و پس از اینها به دانشی میرسیم که از آن ثمره و نتیجه شناسایی احکام خدای (تعالی) در کردارهای اشخاص مکلف حاصل میشود و آنرا دانش (فقه) میگویند سپس باید دانست که تکالیف مزبور یا بدنی است یا قلبی و قسم اخیر اختصاص به ایمان و معانیی دارد که باید از میان پاره‌ای از معانی سلبی به آنها اعتقاد بست و آنها را عقاید ایمانی می‌نامند که درباره ذات و صفات خدا و امور رستاخیز و نعیم و عذاب آن جهان و قدر است و استدلال از آنها به ادله عقلی است و آنها را با دلایل عقلی به ثبوت میرسانند و چنین دانشی را «علم کلام» میخوانند.

لیکن علوم مربوط به زبان، بر بحث و اندیشیدن درباره قرآن و حدیث مقدّم است یعنی مقدمه آن است، زیرا دانشهای اخیر متوقف بر علوم مربوط به زبان است که عبارتند از:

دانش لغت، دانش نحو، دانش بیان و دانش آداب[۱]، و ما درباره همه آنها گفتگو خواهیم کرد.

و کلیه این علوم نقلی به مذهب اسلام و ملّت‌های مسلمان اختصاص دارد هرچند هر مذهبی بطور عموم خواه ناخواه و ناگزیر باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد.

۱- ادب (ا).

و بنابراین دانشهای مزبور در جنس بعید[1] از حیث اینکه آنها را علوم شرعی می‌نامند و از جانب خدای تعالی بر صاحب شریعت و کسی که آنها را به مردم ابلاغ می‌کند نازل میشوند، در میان کلیه مذاهب مشترک است، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مباینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیه مذاهب و علومی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنابراین کلیه مذاهب دیگر متروک است و اندیشیدن در آنها ممنوع میباشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر، ص،[2] میفرماید: اهل کتاب را نه باید تصدیق کنید و نه تکذیب، بلکه بگویید ما به آنچه بر پیامبر ما و پیامبران شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است. و پیامبر (ص) هنگامی که در دست عمر، رض، ورقی از کتاب تورات دید چنان در خشم شد که آثار آن در چهره وی نمودار گردید و آنگاه گفت: «آیا برای شما کلمه بیضا نیاوردم[3]؟ بخدای سوگند که اگر موسی زنده می‌بود هیچ چاره‌ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند.» سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش از حدّ رواج یافته و فهم و ادراک خوانندگان و محققان در آن علوم به مرحله‌ای از کمال منتهی شده که مافوق آن متصور نیست و اصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر یک منظم و مرتب شده است و در حسن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا بپایه‌ای برتر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

و برای هر فنّی دانشمندانی بوده است که در آن به آرای ایشان مراجعه میکنند و هر فنی را اصولی است که در تعلیم از آنها استفاده میکنند. و مشرق و مغرب هر یک به فنون خاصی از دانشهای یاد کرده اختصاص یافته است که مشهور است و ما بزودی در ضمن بر شمردن فنون مزبور آنها را یاد خواهیم کرد. و در این روزگار بازارهای دانش در مغرب کساد و بی‌رونق است، زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش و)[4] تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته یادآوری کردیم.

و نمیدانم خداوند چه به سر مشرق آورده است، ولی گمان میکنم که بازار دانش همچنان در آن سرزمین رونق داشته باشد و پیوستگی سند تعلیم در دانشها و دیگر صنایع ضروری و کمالی در آن ناحیه به سبب فراوانی عمران و ترقی حضارت و کمک کردن به طالبان دانش از راه وظایف و مقرّری‌هایی است که از اوقاف برای آنان معیّن میشود و در نتیجه توسعه یافتن اوقاف موجبات رفاه طالبان علم فراهم می آید. و خدا اندازه کننده شب و روز است.[5]

۱- از اصطلاحات منطق است که در تعریف‌ها جنس را به قریب و بعید تقسیم می‌کنند.

۲- صلی الله علیه و سلم: (ا) و (ب) و (ک). صلعم: (پ).

۳- منظور از کلمه بیضا قرآن است.

۴- (ک) و (ب).

۵- پایان فصل در (پ) چنین است. اشاره به آیه ۲۰ از سوره المزمل: وَ اللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ ۷۳: ۲۰، ولی فصل مزبور در چاپهای (ا) و (ب) و (ک) بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه اراده کند انجام میدهد». فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ ۱۱: ۱۰۷. و یاری و کامیابی به ید اوست. نسخه «ینی» نیز با (پ) مطابق است.

فصل پنجم

در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرآت

قرآن کلام خداست که بر پیامبر او نازل گشته و نوشته و تجلید شده است و در میان همه ملّتهای اسلامی انتشار یافته است، ولی باید دانست که صحابه آنرا از پیامبر (ص) در بعضی از الفاظ و کیفیات ادای حروف به طرق مختلف روایت کرده‌اند و همه این روایات از آنان نقل شده و شهرت یافته است تا آنکه از همه آنها هفت شیوه معیّن مسلم گردیده است. و نقل طرز ادای آنها نیز بتواتر رسیده و انتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که در روایت کردن آنها مشهور شده‌اند اختصاص یافته است.

از این رو قرائتهای هفتگانه مزبور بمنزله اصولی برای قرائت شده است، و چه بسا که پس از آنها قرائتهای دیگری هم بر قرائتهای هفتگانه افزوده‌اند، ولی ائمه قرائت آن قوتی را که قرائت‌های هفتگانه در نقل از (پیامبر) داشت در اینها نمی‌یابند لیکن آنها را در کتب قرائت ضبط کرده‌اند.

و برخی از کسان در تواتر طرق روایت آنها اختلاف کرده‌اند، زیرا بعقیده آنان قرائتهای مزبور کیفیاتی برای ادای حروف است و آنهم منضبط نیست. لیکن این مخالفت آنان قدح بر تواتر قرآن نیست، ولی بیشتر قراء آن رأی را نپذیرفته و معتقد به تواتر آنها هستند و گروه دیگری به تواتری جز ادای حروف مانند: مد و تسهیل قائلند، زیرا بر کیفیت آن با شنیدن نمیتوان واقف شد و این نظر صحیح است.

و قاریان دیر زمانی این قرائتها و روایت آنها را سینه به سینه نقل می‌کردند تا هنگامی که علوم نوشته و مدون شد، آن وقت این قسمت را هم در زمره علوم تدوین کردند و صناعت مخصوص و دانش مستقلی بشمار رفت و مردم آنرا در مشرق و اندلس سینه به سینه نقل میکردند تا آنکه در خاور اندلس مجاهد که از موالی عامریان بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول میداشت زیرا مولایش منصور بن ابی عامر او را به همین منظور برگزید و در آموختن قرائت به وی کوششی بسزا می‌کرد و او را نزد گروهی از ائمه قاریان که در درگاه وی بودند می‌آورد از این رو بهره وافری در این فن بدست آورد از آن پس منصور او را بفرمانروایی دانیه[1] و جزایر شرقی[2] برگماشت. مجاهد در آن نواحی بازار فن قرائت را رونق داد، چه از پیشوایان آن فن بشمار میرفت از این رو که توجه و عنایت خود را به همه دانشها و بویژه به فن قرائت بسیار مبذول میداشت. چنانکه در روزگار او ابوعمرو دانی ظهور کرد و آن فن را به مرحله کمال رسانید و شناختن آن منحصر به وی شد و اسنادهای آن به روایت وی منتهی گردید و کتب بسیاری در این فن تألیف کرد و مردم به تألیفات وی اعتماد کردند و از دیگر کتب رو گردان شدند و از میان تألیفات وی بیش از همه به کتاب «التیسیر» اعتماد کردند.

1- Denia.

۲- مقصود جزایر بالئار Les Baléares.

آنگاه در اعصار بعد ابوالقاسم ابن فیره از مردم شاطبه[1] پدید آمد و بر آن شد کـه آنچـه را ابـوعمرو در تجوید تدوین کرده تهذیب و تلخیص کند و آنگاه کلیه آنها را در قصیده‌ای بـه نظـم آورد و نامهـای قـراء را بطور معما بترتیب حروف ابجد و روش استواری در آن قصیده گردآوری کرد تا کسی که به اختصار بخواهـد قصد آموختن آن کند برای او میسر گردد و هم بسبب نظم از برکردن آن سهلتر باشد. این اسـت کـه بطـور جامع و شیوه نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه خاصی به از بر کردن و آموختن آن به کودکان مکاتـب مبذول میداشتند و در شهرهای مغرب و اندلس متداول گردید.

و گاهی فن رسم (الخط) را نیز به فن قراآت افزوده‌اند و آن عبارت از اوضاع حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در مصحف (عثمان) است چه در آن حروف بسیاریست که شکل و رسـم نوشـتن آنهـا بـر خـلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول اسـتماننـد افـزودن «یـاء» در «بأییـد»[2] و افـزودن «الـف» در «لا اذبحنه»[3] (و لا اوضعوا)[4] و «واو» در جزاؤ الظالمین[5] و حذف الف در یک موضع و بقـای آن در جـای دیگـر و «تاء»هایی که بصورت ممدود رسم شده است و اصل این است که تاء مربوط بشکل «هاء» نوشته شود و جـز اینها. و ما علت اینگونه رسم الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

و چون اینگونه اختلاف درباره اشکال و قانون خط پدید آمد ناگزیر به حصر آنها شدند. از این رو مـردم (دانشمندان) هنگامی که درباره علوم (دینی) تألیفاتی می‌کردند در ایـن خصـوص نیـز بـه بحـث و تحقیـق میپرداختند و در مغرب این فن را ابوعمرو دانی که نام او را یاد کردیم تکمیـل کـرد و دربـاره آن کتابهـایی فراهم آورد که مشهورترین آنها کتاب «مقنع» است و این کتاب مورد توجه و اعتماد مردم قـرار گرفـت و در میان آنان متداول گردید و ابوالقاسم شاطبی (ابن فیره) مطالب آنرا در قصیده رائی[6] مشهور خود به نظم آورد و مردم به از بر کردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند. سپس درباره رسم کلمه‌ها و حروف دیگـری اخـتلاف روی داد که ابوداود سلیمان بن نجاح از موالی مجاهد آنها را در کتب خود یاد کـرده اسـت و او از شـاگردان ابوعمرو دانی و مشهور بداشتن علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اخـتلاف دیگـری نیـز روایت شده است و خرّاز از متأخران مغرب ارجوزه دیگری به نظم آورده و افزون بر آنچه در کتاب مقنع آمده است اختلافات بسیاری دیگری نیز در ارجوزه خویش آورده و هر یک از عقاید و آرای خلاف را به گوینده آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به از بر کردن ارجوزه خرّاز اکتفا کردنـد و کتـب ابـوداود و ابـوعمرو شاطبی را در رسم الخط فرو گذاشتند.

1- Xativa.

۲- رجوع به سوره الذاریات آیه ۴۷ شود.

۳- رجوع به سوره النمل، آیه ۲۱ شود.

۴- وَلَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ ۹: ۴۷.

۵- سوره الحشر، آیه ۱۷.

۶- یعنی قصیده‌ای که روی آن حرف «ر» است.

و اما تفسیر، باید دانست که قرآن بزبان عرب و بر اسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همه اقـوام عرب آنرا میفهمیدند و معانی آنرا از مفردات و ترکیبهای آن می‌آموختند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی برحسب وقایع و اتفاقات جمله جمله و آیه آیه نازل میشد چنانکـه برخـی از آنهـا در عقایـد ایمـانی و بعضی درباره احکام پیش آمدها و گرفتاریهای شبانه روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر اسـت و ناسـخ آن میباشد. و پیامبر، ص، آیات مجمل را بیان و تشریح میکرد و ناسخ را از منسوخ جـدا مـی‌کـرد و آنهـا را بـه اصحاب خویش می‌آموخت. این است که صحابه آنها را آموختند و به سبب نزول آیات و مقتضای حـال آنهـا آگاه شدند و آنها را از وی روایت کردند، چنانکه از قول وی دانسته شده است که منظـور از سـوره «إِذا جـاءَ نَصْرُاللهِ وَالْفَتْحُ ۱۱۰: ۱»[۱] خبر دادن خداست از مرگ وی و امثال اینها. و اینگونه روایات و اخبـار از صـحابه، رض، نقل شده است و آنگاه تابعان پس از صحابه آنها را سینه به سینه نگاهداری کرده‌اند و باز روایات مزبـور از تابعان نقل گردیده و همچنان در میان مردم صدر اسلام و سلف روایت شده است تا هنگامی که معلومـات بصورت دانش‌ها درآمد و کتابها تدوین گردید و بسیاری از آن روایات نوشته شد و آثار و اخباری کـه رسـیده بود از صحابه و تابعان نقل و روایت شد و آنگاه این روایات به طبری و واقدی و ثعالبی و دیگر مفسـرانی کـه در ردیف ایشان بودند رسید و آنها آنچه خدا خواست درباره آثار مزبور نوشتند و تألیف کردند. سـپس علـوم زبان از نظر سخنوری در موضوعات لغت و احکام اعراب و بلاغت ترکیبها جنبه هنری بخود گرفت[۲] و کتابها و دیوانها ترتیب داده و وضع شد از آن پس که لغت ملکه‌هایی از عرب بود که در آنها به نقل یا کتـابی رجـوع نمیشد و آنهم از یادها رفت و لغت را از کتب اهل زبان فرا می‌گرفتند و در تفسیر قرآن به آن کتب نیازمنـد شدند، زیرا قرآن بزبان عرب و بر شیوه بلاغت آن قوم است. و تفسیر بدو گونه تقسیم شد:

یکی تفسیر روایتی مستند به آثار و روایات نقل شده از سلف که عبارت از شناختن ناسـخ و منسـوخ و موجبات نزول مقاصد آیه‌ها است و برای دانستن کلیه این مسائل هیچ راهـی بجـز نقـل از صـحابه و تابعـان وجود نداشت و متقدمان در این باره مجموعه‌های کاملی فراهم آوردند، ولی با همه اینهـا کتـب و منقـولات ایشان مشتمل بر غث و سمین و پذیرفتنی و مردود است و سبب آن این است که قـوم عـرب اهـل کتـاب و دانش نبودند، بلکه خوی بادیه‌نشینی و بی‌سوادی بر آنان چیره شده بود و هرگاه آهنگ فرا گـرفتن مسـائلی میکردند که نفوس انسانی بشناختن آنها همت میگمارند از قبیل تکوین شده‌هـا و آغـاز آفـرینش، و رازهـای جهان هستی، آن وقت اینگونه موضوعات را از کسانی میپرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده‌انـد و آنهـا

۱- سوره (النصر) آیه ۱. در تفسیر رازی چنین است: «حق تعالی این سوره را در فتح مکه فرستاد. در خبر است که رسول، ص، چون این سوره آمد بگریست و گفت نعیت الی نفسی، خبر مرگ من با من دادند. گفتند برای آن گفت که او را خبر داده بودند که چون مکه بگشاید برای تو آخر عهد تو باشد و گفتند برای آنکه دانست که هر کار بنهایت رسد وقت زوال بود آنرا» (تفسـیر ابوالفتوح رازی، ج ۵ ص ۵۹۷).

۲- مقصود از صناعی یا هنری در اینجا آن چیزیست که آنرا مانند یک دانش و هنر از راه مطالعه و عمل می آموزند.

اهل تورات از یهودیان و کسانی از مسیحیانند که از کیش آنها پیروی می‌کردند و پیـروان تـورات کـه در آن روزگار در میان عرب میزیستند مانند خود ایشان بادیه‌نشین بودند و از اینگونه مسائل بجز آنچـه عامـه اهـل کتاب میدانند با خبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل میدادند که به دین یهودی گرویـده بودند و چون اسلام آوردند بر همان معلوماتی که داشتند و وابستگی آنها به احکام شرعی که رعایت احتیاط در مورد آنها ضرور نیست باقی بودند مانند اخبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به پیشـگوئی‌هـا و ملاحـم بـود و نظایر آنها. و این گروه عبارت بودند از کعب الاحبار و وهب بن منبه و عبدالله بن سلام و مانند ایشان. از ایـن رو تفسیرها در اینگونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشـته شـد و آنهـا از مسـائلی بشـمار نمیرفت که با احکام بازگردد تا در صحتی که موجب عمل به آنها است تحری شود.

و مفسران در مورد آنها سهل انگاری کردند و کتب تفسیر را از اینگونه حکایات مملو ساختند. و ریشـه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات چادرنشینند و آنچه را نقل میکنند از روی تحقیـق و آگـاهی درست نیست، ولی با همه این، آن گروه شهرت یافتند و کارشان بالا گرفت، چه در دین و ملت اسـلام دارای مراتب بلندی بودند و به همین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مـردم در صدد تحقیق و آزمایش برآمدند و ابومحمد بن عطیه از دانشمندان متأخر در مغـرب پدیـد آمـد، کلیـه ایـن تفسیرها را تلخیص کرد و از آن میان مسائلی را که به صحت نزدیکتر بود برگزید و در این باره کتابی فراهم آورد که در میان مردم مغرب و اندلس متداول گردید و دارای حسن مقصد است و قرطبی در کتاب دیگـری به همان شیوه و اسلوب مقاصد ابن عطیه را دنبال کرد و کتاب او در مشرق شهرت یافته است.

گونه دوم تفسیر به زبان بازمیگردد، مانند شناختن لغـت و اعـراب و بلاغـت در ادای معنـی برحسـب مقاصد و اسلوبها. و این گونه تفسیر کمتر ممکن است از نوع نخست جدا شود و مستقلاً تـألیف گـردد، زیـرا گونه نخست مقصود بالذات بوده است و این نوع هنگامی متداول شده است که علوم مربوط بـه زبـان جنبـه تعلیمی بخود گرفته است. فقط گاهی در بعضی از تفاسیر گونه دوم بر گونه نخسـتین غلبـه دارد. و بهتـرین تفسیرهایی که مشتمل بر این فن میباشد کتاب کشاف زمخشری است که مؤلف آن از مردم خـوارزم عـراق «ایران» است، ولی زمخشری پیرو عقاید معتزله میباشد و در نتیجه هر جا در آیات قرآن به شیوه‌های بلاغت بر می‌خورد از مذاهب و معتقدات فاسد ایشان استدلال میکند و به همین سبب محققان مذهب سـنت از آن دوری میجویند و به سبب دامگاههایی که در آن نهفته است عامه مردم را از آن بر حذر می‌دارند، ولی با همه اینها محققان مزبور به رسوخ قدم وی در مسائلی که به زبان و بلاغت متعلق اسـت اعتـراف دارنـد. و هرگـاه کسی که آنرا میخواند کاملاً به مذاهب سنت آگاه باشد و راه استدلال را نیک بداند آن وقت از بـدفرجامیهای آن مصون خواهد بود. پس باید مطالعـه آنـرا مغتـنم شـمرد چـه کتـاب مزبـور در انـواع فنـون زبـان دارای شگفتی‌هایی است.

و در این عصر تألیفی از آن یکی از دانشمندان عراق شرف الدین طیبی از مردم توریز عراق ایران به ما رسیده است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و درباره الفاظ آن به تحقیق پرداخته است و با دلایلی متعرض مذاهب اعتزال آن شده و آنها را رد کرده است و آشکار میکند که بلاغت در آیه برحسب معتقدات اهل سنت روی میدهد نه برحسب عقاید معتزله و در این باره آنچه بخواهی مهارت نشان داده است با آنکه در عین حال در همه فنون بلاغت هم مطالب سودمندی آورده است و بالای هر صاحب دانشی دانائی است.[۱]

فصل ششم

در علم حدیث

دانشهای حدیث بسیار و گوناگون است. از آن جمله مباحثی است که در ناسخ و منسوخ حدیث گفتگو میکند، و این بدان سبب است که در شریعت ما مقرر گردیده است که نسخ جایز است و وقوع آن لطفی از خدا نسبت به بندگان و تخفیفی به ایشان به اعتبار مصالح آنان است که بدان برعهده ایشان گذارده است خدای تعالی می‌فرماید:

هر آیه‌ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیاوریم[۲] [و شناختن ناسخ و منسوخ هر چند عموماً مربوط به قرآن و حدیث است، ولی آنچه در این باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحدیث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار میرود].[۳] از این رو هرگاه دو خبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آنها با بعضی تأویلها دشوار گردد و معلوم شود که کدام یک از آنها مقدّم است آن وقت تعیین می‌شود که خبر متأخر ناسخ است: و شناختن ناسخ و منسوخ از مهمترین و دشوارترین دانشهای حدیث بشمار میرود. زهری گوید «فقیهان از بازشناختن ناسخ حدیث پیامبر، ص، از منسوخ آن عاجز و ناتوانند»، ولی شافعی، رض، در این دانش تبحر کاملی داشت[۴]. «و از جمله دانشهای حدیث اندیشیدن در اسانید و شناختن احادیثی است که عمل کردن به آنها واجب است و چنین حدیثهایی برحسب سندی روایت می‌شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر، ص، هنگامی واجب می‌شود که صدق آنها بر ظن[۵] غالب باشد و آنگاه باید در طریقی که این ظن بدست می‌آید اجتهاد شود و آن از راه شناختن راویان حدیث و اطمینان به عدالت و ضبط آنان حاصل میگردد و عدالت و ضبط

۱- وَ فَوْقَ كُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ ۱۲: ۷۶.

۲- ما نَنْسَخْ من آیَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها ۲: ۱۰۶.

۳- در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست.

۴- از اینجا تا آخر، کاترمر مطالب را در حاشیه آورده است، زیرا عبارات با قسمت دیگری که به همین مضمون در چاپهای مصر و بیروت هست اختلاف فاحشی دارد.

۵- ظن به معنی اعتقاد راجح با احتمال نقیض آن است و در تعیین و شک هم بکار میرود. (اقرب الموارد).

آنان با نقل از مشاهیر و بزرگان دین که تعدیل و برائت آنان را از جرح و غفلت تأیید کنند به ثبوت میرسد و نقل آنان برای ما دلیلی بر پذیرفتن یا فرو گذاشتن اخبار است.

همچنین مراتب این روایت کنندگان که از صحابه و تابعان میباشند، و تفاوت ایشان در مقام و منزلت و ادراکشان در یکایک آنها از لحاظ پذیرفتن یا رد احادیث تأثیر می‌بخشد.

گذشته از این اسانید (زنجیره‌های حدیث) از لحاظ اتصال یا انقطاع آنها فرق میکند. بدینسان که راوی روایت کننده‌ای را که از وی حدیث را نقل کرده است ندیده باشد. و حدیث از عللی که برای آن موهن است سالم باشد و از لحاظ تفاوت به دو طرف منتهی می‌گردد که به قبول اعلی ورد اسفل حکم می‌شود و در متوسط برحسب منقول از ائمه حدیث مختلف است.

و عالمان حدیث در این باره اصطلاحات خاصی وضع نموده و آنها را برای این مراتب مرتب بکار میبرند مانند: صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و منقطع و معضل و شاذ و غریب و دیگر عناوینی که در میان آنان متداول است، و این اصطلاحات را به ابوابی تقسیم کرده و اختلاف یا توافق نظر ائمه حدیث را درباره هر یک از آنها آورده‌اند. همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یک دیگر فرا میگیرند تحقیق می‌کنند از قبیل قرائت یا کتابت یا مناوله[1] یا اجازه، و درباره تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث در رد یا قبول آنها بحث می‌کنند.

و آنگاه بدنبال اینگونه احادیث الفاظ و اصطلاحاتی را که در متون حدیث آمده می‌آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد اینها قسمت عمده مسائلی است که محدّثان درباره آنها بحث و تحقیق می‌کنند. و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعان در نزد همشهریان آنان معلوم و مشهور بوده است چنانکه گروهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهای عراق چون بصره و کوفه و جمعی در شام و مصر میزیسته و همه آنان در عصر خویش نامور و شهره زمان خود بوده‌اند، ولی شیوه مردم حجاز در آن اعصار از لحاظ اسانید حدیث و استواری در صحت از دیگران نیکوتر و برتر بوده است چه آنان در شرایط نقل حدیث از قبیل عدالت و ضبط سخت گیری میکرده، و از پذیرفتن احادیث منسوب به راویان ناشناخته امتناع میورزیده‌اند.»[2] [و از دانشهای حدیث آشنایی به قوانینی است که ائمه حدیث آنها را وضع کرده‌اند تا زنجیره حدیث (اسناد) و راویان و نامهای آنان را بشناسند و به چگونگی فراگرفتن حدیث از یکدیگر و احوال و طبقات محدثان و اختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند و خلاصه این دانش این است که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر (ص) واجب است به شرط

۱- مناوله این است که سماع کتاب را به کسی اعطا کنند و بگویند بتو اجازه دادم این کتاب را از من روایت کنی و مجرد اعطای کتاب کافی نیست. (از تعریفات جرجانی).

۲- تا آخر گیومه مطالبی است که در متن چاپ پاریس نیست و کاترمر آنها را در حاشیه آورده است و همین مطالب در متن چاپ پاریس با اختلاف عبارت آمده است و در چاپهای مصر و بیروت نیست و من آنها را در داخل کروشه نقل کردم. نسخه «ینی» در بیشتر موارد با چاپهای مصر و بیروت مطابق است.

آنکه ظن بر صدق آن غالب باشد و آن وقت بر مجتهد واجب است در طرقی که این ظن را بدست مـی آورد تحقیق کند و این طرق از راه مطالعه درباره زنجیره حدیث حاصل می‌شود که به عدالت و ضـبط و اسـتواری (اتقان) و برائت راویان از سهو و غفلت پی برد و عدول امّت این صفات را دربـاره وی وصـف کننـد. و سـپس تفاوت مراتب آنان را در این صفات بداند و آنگاه به چگونگی روایت آنان از یکدیگر آگاه شود از قبیـل اینکـه راوی از شیخ سماع کرده یا حدیث را نزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آنرا نوشته است «کتابت» یا آنرا پس از فراگرفتن یادداشت کرده است «مناوله» یا از شیخ در صحت و قبول روایات منقول بکسب اجـازه نائل آمده است.

و برترین مراتب مقبول در نزد ایشان صحیح و آنگاه حسن است و فروترین مراتب آن ضـعیف اسـت و این مرتبه بر مرسل و منقطع و معضل و معلّل و شاذ و غریب و منکر (به فتح ک) نیز مشتمل میباشد. برخی از آنها حدیث‌هایی است که در رد آنها همرأی شده‌اند و همین وضع در خصوص حـدیث صـحیح نیـز پـیش آمده است یعنی از جمله آن حدیثهایی است که بر قبول و صحت آنها متفق شده‌اند و حدیثهایی هم هسـت که درباره آنها اختلاف کرده‌اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان اختلاف بسیار است.

آنگاه بدنبال این مباحث سخن را به الفاظی کشانده‌اند که در متون وارد شـده اسـت چـون غریـب یـا مشکل یا تصحیف یا مفترق. و برای کلیه این فصول قانونی وضع کرده‌اند که بیـان ایـن مراتـب و عنـاوین را تضمین میکند و از راه یافتن نقص به طریقه‌هایی که دارند ممانعت میکند و آنها را مصون میدارد.

و نخستین کسی که این قانون را وضع کرده ابوعبدالله حاکم است که از بزرگان و ائمه حـدیث بشـمار میرود و او دانشمندی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن آنرا نمودار ساخته است و تألیفات وی در این باره مشهور است: آنگاه پس از وی دیگر پیشوایان حدیث در این دانش بتألیف پرداخته‌اند، و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابوعمرو بن صلاح است که در اوایل قرن هفتم میزیست، و بدنبال وی محی الدّین نووی مانند کتاب ابوعمرو تألیفی کرد و همان شیوه او را برگزید. و فـن حـدیث دارای هـدفی شـریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سـنّت‌هـای منقـول از صـاحب شـریعت حفـظ میشود تا مقبول و مردود معین گردد.

و باید دانست که صحابه و تابعانی که راویان سنّت بوده‌اند در شهرهای اسلامی نامبردارند و گروهـی از آنان در حجاز و کوفه و بصره و آنگاه برخی در شام و مصر بسر میبرده‌اند و همه آنان در عصر خویش نامور و مشهور بوده‌اند.

و شیوه مردم حجاز در زنجیره حدیث برتر و در صحت استوارتر از دیگـران بـوده اسـت، زیـرا آنـان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت و ضبط سختگیری میکرده و از قبول گفتارهـای راویـان گمنـام و ناشـناس

دوری می‌جسته‌اند]. و سند[۱] طریقه حجازی پس از سلف امام مالک عالم مدینه، رض، بود و سپس اصحاب او مانند امام ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی [، رض، و ابن وهب و ابن بکیر و قعنبی و محمد ابن حسن و پس از ایشان][۲] امام احمد بن حنبل و نظایر ایشان بدین پایگاه نائل آمدند. و دانش شریعت در آغاز کار نقل صرف بود [و در آن بحث و اندیشه و رأی و تعمق در قیاس وجود نداشت][۲] که سلف بدان قصد کردند و صحیح آنرا جستند تا آن را تکمیل کردند. و مالک، رح، کتاب الموطأ را [به شیوه حجازیان][۲] تدوین کرد و در آن اصول احکام صحیحی را که همه بر آنها همرأی و متفق بودند بنوشت و آن را بر حسب ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ[۳] شناسایی طرق احادیث و زنجیره‌های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها][۲] را مورد توجه قرار داد و چه بسا که اسناد حدیث از طرق متعدد و راویان گوناگون میباشد [و گاهی در برخی از احادیث طریق و راوی آن یکی است و در فصول فقه احادیث برحسب اختلاف معنی‌هایی که مشتمل بر آنها می‌باشند به انواع گوناگون و مکرر آورده می‌شوند][۴] و آنگاه محمد بن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدید آمد [و دایره روایت را توسعه بخشید][۲] و در مسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را برحسب ابواب هر یک تخریج کرد و کلیه طرق حجازیان و عراقیان و شامیان را نیز در نظر گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود و مورد اختلاف نبودند و یک حدیث را چند بار یاد کرد بدینسان که آن را در هر باب به معنایی که مناسب آن بود می‌آورد و از این رو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون برحسب اختلاف معانی آنها][۵] تکرار شد و بنابراین کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دویست[۶] حدیث است که سه هزار آنها مکرر می‌باشد و تفاوت طرق و زنجیره‌های هر یک را بطور جداگانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری، رح، پدید آمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوه بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیاورد و طرق و زنجیره‌های حدیثها را جمع کرد و فصول کتاب را برحسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همه این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم (محدثان) در این باره مستدرکاتی بر آنها افزودند. آنگاه ابوداود سیستانی و ابوعیسی ترمذی و ابوعبدالرحمن نسائی[۷] مسندهایی در سنن موسع‌تر از صحیح نوشتند.

۱- «سید» در چاپ (پ)، ولی صحیح «سند» است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳- ظاهراً منظور حافظ مزنی است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات الشافعیه ابوبکر ابن هدایة الله الحسینی ص ۸۷- ۸۸ شود.

۴- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و گاهی حدیث برحسب اختلاف معنی‌هایی که مشتمل بر آنها می‌باشد در فصول متعدد آورده میشود».

۵- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۶- در متن چاپهای مصر و بیروت «نه هزار» است لیکن محرر در حاشیه نوشته است: نه هزار آن است که در متن آمده، ولی برحسب نوشته نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نوشته است هفت هزار است.

۷- نسوی (پ).

و بدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد آهنگ کردند: یا از رتبه عـالی در اسـانید، و آن صـحیح اسـت بنابر معروف و یا از آنکه از حسن و غیره دون آن باشد تا این روش برای سنت و عمل سرمشقی گردد.

اینهاست مسندهای مشهور و مورد اعتماد در اسلام که عبارت از امهات کتب حدیث در سنت است.

«و هر چند اینگونه کتب متعدد باشند، غالباً مطالب آنها به همین امهات راجع میشود. و علـم حـدیث عبارت از شناسایی کلیه این شروط و اصطلاحات است و چه بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جداگانه تألیف میکنند و آن را فنی مستقل بشمار می آورند همچنین درباره احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می‌برنـد و محدثان در این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از اینها مؤتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف میکنند. و عالمان در دانش‌های حدیث کتب بسـیاری تـألیف کـرده‌انـد و از بزرگـان و پیشـوایان آنـان بایـد ابوعبدالله حاکم را نام برد که تألیفات وی در این باره مشهور است و او کسی است که این دانـش را تهـذیب کرده و محاسن آن را نمودار ساخته است و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابوعمرو بن صـلاح است که در اوائل قرن هفتم می‌زیست و به دنبال وی محی الدین نووی مانند کتاب ابوعمرو تـألیفی کـرد و همان شیوه او را برگزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سنت‌های منقول از صاحب شریعت حفظ میشود»[۱] [و مسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانه یاد کرده ملحق شده است مانند مسند ابوداود طیالسی و بزار و عبد بن حمید و دارمی و ابـویعلی موصـلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح به قصد روایت مسندها از صحابه تألیف شده است بی‌آنکه بتوان به آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده است که وی به پسرش عبدالله درباره کتاب مسندش گفـت: این کتاب مشتمل بر سی و یک هزار حدیث است و حتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته‌انـد امـام احمـد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان هفتصد و پنجاه هزار حدیث برگزیده‌ام و هـر یک از احادیث نبوی که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده باشد و آن را در این مسند نیابند، چنین حـدیثی حجت نخواهد بود.

و این نشان می‌دهد که استدلال به کلیه حدیث‌های مسـند او صـحیح اسـت و مخـالف گفتـار ابـن الصـلاح می‌باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم][۲]. و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریج نمی‌گردد و استدراک آن را برعهده متقدمان گذاشته‌اند، زیرا عادت گواهی مـی‌دهـد کـه آن پیشوایان به سبب تعداد بی‌شمار و پیوستگی اعصارشان به یکـدیگر و داشـتن شایسـتگی و اجتهـاد کسـانی نبودند که از سنتی غفلت ورزند یا آن را فرو گذارند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعیـد است، بلکه توجه عالمان حدیث در این روزگار به تصحیح امهات نوشته شده و ضبط آنها به روایت از مصنفان

۱- مطالب داخل گیومه را کاترمر در حاشیه چاپ پاریس آورده و می‌نویسد آنها را از نسخه‌های خطی C و D کـه در دسـترس وی بوده نقل کرده است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

آن مبذول میشود و همچنین در نسبت اسانید حدیث به مؤلف و معروض داشتن آن بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می‌پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطور استوار به هم پیوسته شوند. و عالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دایره امهات پنجگانه گام بیرون ننهاده و به چیزی افزون‌تر از آنها توجه نکرده‌اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه‌ها قرار دارد و شرح آن به نظر مردم دشوار آمده و مقصد آن را مغلق یافته‌اند، زیرا خواننده برای درک آن به شناسایی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراقند و مردم (محدثان) درباره آنها اختلاف کرده‌اند، نیازمند می‌باشد، به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن باید دقت نظر بکار برد، زیرا او ترجمه را شرح می‌دهد و در ضمن آن حدیث را بوسیله سند یا طریقی می‌آورد و آنگاه به ترجمه دیگری میپردازد و همان حدیث را در اینجا هم به عینه می آورد، چه حدیث مزبور متضمن معنایی است که آن باب را بدان تفسیر کرده است و همچنین آنرا در ضمن چندین ترجمه می آورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری برحسب معانی مختلف آن تکرار می‌شود. [و از موارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه‌ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه‌های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده میباشد و مردم در بیان آنها گفتگوهای مفصل کرده‌اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید: «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه»[1] این عدم تناسب روی داده است، وی در این باب قول خدای تعالی را که میفرماید: «و هنگامی که خانه کعبه را برای مردمان، محل ثواب و امن گردانیدیم»[2] ذکر کرده و مطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسبت میان این ترجمه و آنچه در باب آمده بر مردم پوشیده شده است. برخی از کسان میگویند مصنف، رح، ترجمه‌های احوال را در غلط نویس مینوشته و سپس احادیث را برحسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه می آورده است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه‌ها را تکمیل کند درگذشته است و کتاب وی به همین سان روایت شده است. و از اصحاب ابن بکار قاضی غرناطه که در واقعه طریف بسال ۷۴۱ شهید شده و پیوسته صحیح بخاری را تدریس میکرده است.

شنیدم که وی میگفته است منظور بخاری از این ترجمه تفسیر آیه بدین مفهوم بوده است که این امر مشروع است نه مقدر، زیرا اشکال از آنجا پیدا شده که «جعلنا» را به «قدرنا» (یعنی مقدر کردیم) تفسیر کرده‌اند، ولی اگر آنرا به «شرعنا» (یعنی مشروع کردیم) تفسیر کنند آن وقت در تخریب ذوالسویقتین خانه کعبه را پوشیدگی وجود نخواهد داشت.

۱- ذوالسویقتین لقب سپاهی که کعبه را خراب خواهد کرد (منتهی الارب).

۲- وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً ۲: ۱۲۵.

من این گفتار را از شیخمان ابوالبرکات بلفیقی شنیدم که آنرا به ابن البکار نسبت میداد و از بزرگترین شاگردان او بشمار میرفت][1] و کسی که صحیح بخاری را شرح کند و کلیه این نکات را به طور کامل در آن نیاورد حق شرح را ادا نخواهد کرد مانند ابن بطال و ابن مهلب و ابن تین و امثال ایشان.

و من بسیار از شیوخ کشورمان، رح، شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخاری دینی برعهده امت است و مقصود آنان این بود که هیچیک از عالمان امت اسلام بدین (استواری) و اعتبار شرحی چنانکه باید ننوشته (و دین خود را ادا نکرده است).

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده و همه بدان روی آورده و به اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده‌اند. [ابن صلاح گوید: صحیح مسلم از این رو بر کتاب بخاری برتری دارد که از حشو و زواید کتاب بخاری تهذیب شده است][2] و اخبار ناصحیحی را که بر وفق شرط آن نبوده حذف کرده است. و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه‌ها آورده شده است. و امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آنرا به «المعلم بفواید المسلم» نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده‌ای از دانش حدیث و چندین قسمت از فصول فقه است. آنگاه قاضی عیاض پس از مازری آن را تکمیل کرده و به «اکمال المعلم» نامیده است. و بدنبال آن دو، محیی الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی و کامل بوجود آورده است، و اما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمده مآخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهایی که بدانش حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار درباره آنها نوشته و مسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطور کامل شرح کرده‌اند از قبیل موضوعات و مسندهایی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند. و باید دانست که مراتب احادیث در این دوران همچون صحیح و حسن و ضعیف و معلول و جز اینها از هم بازشناخته شده و پیشوایان و کهبدان[3] حدیث آنها را مرتب کرده و شناخته‌اند و اکنون طریقی برای تصحیح آنچه در گذشته صحیح تشخیص داده شده باقی نمانده است. و پیشوایان حدیث در روزگارهای پیشین احادیث را به طرق و زنجیره‌های آنها میشناختند، چنانکه اگر حدیثی را بدون زنجیره و طریق خود آن روایت میکردند در میافتند که بدان تغییر راه یافته است و نظیر چنین امری برای امام محمد بن اسماعیل بخاری روی داده است، چه او هنگامی که وارد بغداد شد محدثان درصدد آزمایش وی برآمدند و احادیثی را از وی سؤال کردند که زنجیره‌های آنها را زیر و رو کرده بودند، بخاری گفت: من از چنین حدیثهایی آگاه نیستم ولی: خبر داد مرا فلان... و سپس همه آن احادیث را بر وضع صحیح آنها قرائت کرد و هر متنی را به زنجیره آن باز گرداند و بدینسان محدثان بغداد به پیشوایی وی اعتراف کردند.

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- در چاپهای مصر بیروت نیست.

۳- ناقدان.

و نیز باید دانست که روایات ائمه مجتهدان در این باره یکسان نبوده است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندک بوده‌اند. چنانکه میگویند روایت ابوحنیفه (رح) به هفده یا در همین حدود (تا پنجاه حدیث) رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالک، رح، بثبوت رسیده همان مقداریست که در کتاب الموطأ آمده است که سیصد حدیث یا قریب به آن است[1] و احمد بن حنبل، رح، در مسند خویش سی هزار حدیث[2] آورده است و روایت هر یک از آنان بمقداریست که اجتهادشان آنان را به آن اندازه رسانیده است. و گاهی بعضی [از متعصبان کجرو[3]] چنین میگویند که برخی از پیشوایان در حدیث کم بضاعت بوده‌اند و از این رو روایت ایشان اندک بوده است، در صورتی که چنین عقیده‌ای درباره پیشوایان بزرگ به هیچ رو مورد ندارد. زیرا شریعت حتماً از کتاب (قرآن) و سنت استنباط میشود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد بر او لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و در این راه بکوشد و همواره آماده فراگرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست آورد و احکام را از صاحب دین و کسی که از سوی خدا مبلّغ آن است فراگیرد. و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که به سبب برخورد با نکوهشها در این راه و عللی که مایه قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری برمیگزینند بویژه که در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم است، از این رو اجتهاد چنین کسانی را بجایی میرساند که از روایت احادیث مشکوک خودداری کنند و هرچه بیشتر احتیاط میکنند، روایت آنان به سبب ضعف طرق کمتر شود. گذشته از این مردم حجاز از عراقیان روایت حدیث بیشتر دارند، زیرا مدینه جایگاه هجرت و مسکن صحابه است و کسانی از صحابه که به عراق رفته‌اند بیشتر به جهاد مشغول بوده‌اند و امام ابوحنیفه از این رو کمتر روایت داشت که در شروط روایت و نقل و ضعف روایت حدیث یقینی هنگام معارضه آن با فعل نفسی سختگیری می‌کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه از این رو که روایت حدیث را فرو گذاشت و زینهار که وی به عمد حدیث را ترک گفته باشد، زیرا او از مجتهدان بزرگ در علم حدیث بود و شیوه او در میان عالمان (حدیث) مورد اعتماد و تکیه گاه بشمار می‌رفت و نظر وی در رد و قبول اعتبار داشت ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل میدهند شروط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت و همه آنان مجتهدند و به حسب اجتهاد خویش عمل میکنند. و اصحاب ابوحنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند. و طحاوی روایت کرد و حدیث بسیار آورد و مسندی تألیف کرد که از کتب با اهمیت بشمار میرود، ولی با همه این با صحیحین (صحیح بخاری و مسلم) برابری نمیکند، زیرا چنانکه گفته‌اند شروطی که بخاری و مسلم در کتب خویش بدانها تکیه کرده‌اند مورد اجماع می‌باشد، ولی شروط طحاوی چنان نیست که همه بر

۱- در شرح زرقانی بر الموطأ اقوال عده احادیث آن بدینسان حکایت شده است: الف- پانصد، ب- هفتصد، ج- هزار و اندی، د- هزار و هفتصد و بیست. هـ- ششصد و شصت و شش، ولی در آن قولی که با رقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصر هورینی).

۲- پنجاه هزار: (ک) چهل هزار (D و C) نسخ خطی دسلان.

۳- از «ینی».

آنها همرأی باشند و در آن روایت از کسان گمنام و ناشناخته و جز آن نیز هست و به همین سبب صحیحین و بلکه کتب معروف سنّتها و احادیث بر مسند طحاوی مقدم است، زیرا شرط وی از شروط ایشان مؤخر میباشد و از این رو درباره صحیحین گفته‌اند که به اجماع آنها را پذیرفته‌اند، بدین سبب که در صحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده نباید درباره بزرگان دین شک و ریب بخود راه دهد (و از اینکه روایت کم دارند اندیشه بد کند) چه آنان شایسته‌ترین کسانی هستند که سزاست در حقشان ظن جمیل داشته باشیم و خواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها باشیم[1]. [دیگر از دانشهای حدیث این است که قانون نقد را درباره یکایک احادیث در هر باب و در ترجمه‌های آنها بکار برند چنانکه حافظ ابوعمرو بن عبدالبرّ و ابومحمد بن حزم و قاضی عیاض و محی الدین نووی و ابن العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را برگزیده و بسیاری از پیشوایان مشرق و مغرب نیز از آنان پیروی کرده‌اند و هر چند آنان هنگام بحث درباره احادیث تنها بقانون مزبور اکتفا نکرده و از اصول دیگری نیز مانند استدراک متون و لغات و اعراب آنها سخن رانده‌اند، ولی گفتگوی ایشان در موضوع زنجیره‌ها از لحاظ فن حدیث جامع‌تر و مفصل‌تر است.

اینهاست انواع دانشهای حدیث که در میان پیشوایان عصرهای گذشته متداول بوده است و هم اکنون نیز مورد تحقیق و توجه است، و ایزد راهنمای آدمی بسوی راستی و یاری دهنده وی بر آن است].

فصل هفتم

در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است

فقه شناسایی احکام خدای تعالی درباره افعال کسانی است که مکلف میباشند بدینسان که دانسته شود کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یا مکروه یا مباح است. و این احکام را از کتاب (قرآن) و سنّت و ادلّه‌ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته فرا میگیرند و بنابراین هرگاه احکام از ادلّه مزبور استنباط شود چنین احکامی را فقه میگویند. با اینکه در میان سلف اختلافات اجتناب ناپذیری وجود داشت، آنها احکام را از ادله استنباط میکردند. و علت ناگزیر بودن اختلاف میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص[2] استخراج میشد و نصوص هم به زبان عرب بود که الفاظ آن امکان دارد بر معانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف درباره این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروف است. همچنین طرق سنت از لحاظ ثبوت گوناگون است و احکامی که از سنت گرفته می‌شود اغلب با یکدیگر

۱- در چاپهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در حقایق امور هست داناتر است» و پایان فصل در نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: «و خدا راهنمای براستی و یاریگر بدانست». ولی در چاپ پاریس قریب نیم صفحه دیگر هست که ترجمه آنرا در داخل کروشه آوردم.

۲- نصوص ج نص است و نص در اصطلاح بر کتاب (قرآن) و سنت اطلاق گردیده که در اینجا همین معنی از آن اراده شده است. رجوع به: «کلیات ابوالبقا» و «تعریفات جرجانی» شود.

تعارض دارد و برای رفع تعارض چاره‌ای جز توسل به ترجیح نیست که در آنهم خواه ناخواه اختلاف روی میدهد.

دیگر آنکه ادله‌ای که جز نصوص باشد نیز مورد اختلاف میباشد و نیز نصوص برای وقایع جدید وافی نیست، و آنچه از اینگونه حوادث داخل در نصوص نباشد آنرا بر منصوصی حمل میکنند که میان آنها مشابهتی باشد.

اینها همه [انگیزه‌هایی][1] برای اختلافات اجتناب ناپذیر میباشد و از همین جا میان سلف و پیشوایان پس از ایشان، اختلاف نظر روی داده است.

گذشته از این کلیه صحابه اهل نظر و فتوی نبودند و از همه آنان امکان نداشت تکالیف دینی را فراگیرند، بلکه این امر تنها به حافظان قرآن[2] و کسانی اختصاص داشت که به ناسخ و منسوخ و متشابه و محکم و دیگر راهنماییهای قرآن آشنا بودند چه آنان این معلومات را یا مستقیماً از خود پیامبر (ص) آموختند و یا از بزرگانشان که گفتار او را شنیده بودند فراگرفتند و به همین سبب چنین کسانی را قرّاء مینامیدند یعنی آنان که قرآن را قرائت میکنند، زیرا عرب ملتی امّی بود (یعنی به نوشتن و خواندن آشنایی نداشت) و از این رو کسانی که قاری قرآن بودند بدین نام اختصاص یافتند چه این امر در آن روز در نظر آنان شگفت شمرده میشد. و در صدر اسلام وضع بر همین منوال باقی بود. پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافت و به عظمت و ترقی نائل آمد و بی‌سوادی (امیّت) در نتیجه ممارست در کتاب (قرآن) از میان عرب رخت بربست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد. و در زمره فنون و علوم بشمار آمد و آن وقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و بجای قاری آنان را فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد: یکی شیوه اهل رأی و قیاس که در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوه اهل حدیث که به مردم حجاز اختصاص داشت و به علتی که یاد کردیم حدیث در میان مردم عراق کمتر رواج داشت و از این رو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و به همین سبب آنها را اهل رأی میخواندند.

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوه قیاس در نزد او و اصحابش پایدار و مستقر شده بود و پیشوای حجازیان نخست مالک بن انس و پس از وی شافعی بود.

دیری نگذشت که دسته‌ای از عالمان قیاس را انکار کردند و عمل به آن را باطل شمردند و ایشان «ظاهریه» بودند که کلیه مدارک احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می‌دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص بازگرداندند زیرا نص بر علت در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است. پیشوای این مذهب داود بن علی و پسرش و اصحاب آن دو بودند.

۱- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت به غلط (اشارات) است.

۲- در «ینی» راویان قراآت است.

سه مذهبی که یاد کردیم، مذهب مشهور جماعتهای کثیری در میان امت بود و خاندان رسول از آنـان جدا شدند و مذهب و فقه جداگانه‌ای ایجاد کردند و بدان یگانه بودند و آن را برحسـب عقیـده خودشـان در قدح کردن بعضی از صحابه بنیان نهادند و به عصمت امامان قائل شدند و اختلاف را از گفته‌های ایشان رفـع کردند و همه اینها از اصولی واهی است.

همچنین خوارج نیز انشعاب کردند، ولی عامه و اکثریت مردم به مـذاهب ایشـان اعتنـا نکردنـد، بلکـه جانب انکار و قدح آن را افزون کردند و به همین سبب چیزی از مذاهب ایشان نمیشناسـیم و کتـب آنـان را روایت نمیکنیم و اثری از هیچ یک از آنها بجز در همان موطن و بلاد خودشان وجـود نـدارد. چنانکـه کتـب شیعه در کشورهای خودشان و در هر جا که به تشکیل دولتی موفق شده‌اند خواه در مغرب یـا در مشـرق و یمن، متداول است. کتب خوارج نیز چنین است و هر یک از این فرقه‌ها دارای کتب و تألیفات و عقاید غریبی در فقه میباشند.

اما امروز به سبب از میان رفتن ائمه ظاهریه و مخالفت اکثریت مردم با منتسبان بـدان، مـذهب آنـان پیروانی ندارد و عقایدشان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسـیاری از پیـروان باطـل[۱] کـه بتکلف خود را به مذهب ایشان منتسب می‌کنند در کتب آنان به تحقیق مـی‌پردازنـد و سـرانجام هـم سـود بزرگی بدست نمی آورند[۲] و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو میشـوند و گـاهی هـم کسـانی بـه سـبب فراگرفتن دانش از کتب این فرقه بی‌آنکه از معلمانی یاری جویند، در زمره اهل بدعت بشمار می‌آیند.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایه ارجمندی که در حفظ حدیث داشت به چنین سرنوشتی دچـار شـد چه او به مذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می‌پنداشت در اقوال و عقاید ایشان بمرحله اجتهاد رسـید و در آن مذهب مهارت یافت و با داود پیشوای آن فرقه به مخالفت برخاست و متعرض بسـیاری از پیشـوایان مسلمانان شد. از این رو مردم بر وی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقبیح قـرار دادند و کتب وی را فرو گذاشتند بحدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت میشد و گاهی هـم آنهـا را پـاره می‌کردند و اکنون بجز مذاهب اهل رأی عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است.

اما پیشوای عراقیان ابوحنیفه نعمان بن ثابت است که مذاهب ایشان بوسیله او ثابت شده و او را در فقه مقامی است که کسی بدان نمیرسد و همه اهل عشیره او و بویژه مالک و شافعی به بلندی پایگـاه او در فقـه گواهی داده‌اند و پیشوای حجازیان مالک بن انس اصبحی (رح) امام مدینه «دارالهجـرة» بـود. و او عـلاوه بـر اصول کلی و مدارکی که نزد دیگران معتبر است اصل و قاعده دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت

۱- در (پ) «بطالین» و در نسخه خطی «ینی جامع» «باطلین» و در چاپهای مصر و بیروت «طالبین» است و من نسخه «ینی جامع» را ترجیح دادم.

۲- در بیشتر چاپها «لایخلو بطائل»، است ولی صحیح «لایحلو» است که در چاپ دارالکتـاب اللبنـانی و نسـخه «ینـی جـامع» آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد: «لم یحل منه بطائل» ای لم یستفد منه فایدة کبیرة.

و آن عبارت از عمل مردم مدینه بود چه او عقیده داشت که مردم مدینه در آنچه خود را شایسته (اظهار نظر) درباره آن نمی‌دیدند همچون فعلی یا ترکی، متابع گذشتگان می‌شدند و این امر را برای دین و اقتدای خود ضرور می‌شمردند و همچنین به نسلی که خود فعل پیامبر (ص) را می‌دیدند و آن را از وی فرامیگرفتند، اقتدا میکردند و این اصل در نزد مالک از اصول ادله شرعی بشمار می‌رفت و بسیاری گمان میکردند که این اصل از مسائل اجماع میباشد، ولی مالک آنرا انکار داشت، زیرا دلیل اجماع تنها اختصاص بمردم مدینه ندارد، بلکه شامل همه امت میشود.

و باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همرأیی بر امری دینی از روی اجتهاد است. و مالک (رح) رفتار مردم مدینه را از این جهت معتبر نشمرده است، بلکه آن را از این حیث در نظر گرفته است که نسلی بمشاهده از نسل دیگر رفتار آنان را به عینه پیروی کند تا به شارع (ص) منتهی گردد و آوردن این مسئله در باب اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته‌ترین ابواب است. چه در این مسئله اتفاقی است که آن را با اجماع گرد می‌آورد جز اینکه اتفاق اهل اجماع از لحاظ نظر و اجتهاد در ادله است و اتفاق آنان در این مسئله از لحاظ انجام دادن کاری یا ترک آن به استناد مشاهده آن رفتار از گذشتگان است.

و اگر این مسئله در باب فعل و تقریر پیامبر (ص) یا در باب ادله مورد اختلاف مانند شرع پیش از ما و مذهب صحابی و استصحاب ذکر می‌شد سزاوارتر بود.

آنگاه پس از مالک بن انس محمدبن ادریس مطلبی شافعی (رض) پیشوای حجازیان شد و او پس از مالک سفری بعراق رفت و با اصحاب امام ابوحنیفه ملاقات کرد و از ایشان بسیاری از اصول را فراگرفت و طریقه حجازیان را با طریقه عراقیان درآمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه‌ها و عقاید مالک (رح) بمخالفت برخاست. پس از آنان احمد بن حنبل (رح) پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمار میرفت و اصحابش با سرمایه وافری که در حدیث داشتند نزد اصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و به مذهب خاص دیگری اختصاص یافتند.

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر به این چهار تن شده است و کمتر کسانی از جز آنان تقلید میکنند و مردم «عالمان» باب اختلاف و طرق آن را مسدود کرده‌اند، چون در علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به رتبه اجتهاد گردید و هم بدین سبب که بیم آن میرفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و به رأی یا دین او اعتماد نتوان کرد، این است که بصراحت به عجز و دشواری نیل به این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی بود آنان را به تقلید از پیشوایان یاد کرده واداشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع کردند چه نوعی بازیچه بشمار می‌رفت و چیزی جز نقل و روایت عقاید و مذاهب آنان باقی نماند و هر مقلدی باید پس از تصحیح اصول و اتصال سند آنها بروایت، بمذهب پیشوای خود (از آن چهار تن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره‌ای ندارد.

و مدعی اجتهاد در این روزگار مردود است و کسی به وی رجوع نمیکند و تقلید از او مهجور است و ملت اسلام هم اکنون از این پیشوایان چهارگانه تقلید میکنند.

ولی پیروان احمد بن حنبل گروهی اندکند[۱] و بیشتر آنان در شام و عراق (بغداد و نواحی آن) بسر می‌برند و بیش از هر کس در حفظ کردن سنت و روایت حدیث اهتمام دارند [و شیفتگی بسیار به استنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس روگردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد به ستیز و جدال برمیخاستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگ برپا میشد تا هنگام استیلای تاتار بر بغداد، این جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان در شام سکونت گزیدند و در آن شهر اکثریت پیدا کردند[۲].] اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراءالنهر و کلیه مردم عجم (ایران)ند، زیرا مذهب وی به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی عباس بوده‌اند و از این رو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافیات «مناظرات و جدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نتیجه آن علمی ظریف و اندیشه‌هایی شگفت پدید آوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم و در مغرب هم اندکی از آن متداول است که آنرا قاضی ابن العربی و ابوالولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند.

و اما امام شافعی (رض)، بیشتر مقلدان وی در مصرند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش از دیگر مذاهب میباشند و مذهب وی در عراق و خراسان و ماوراءالنهر انتشار یافته و در همه شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می‌کردند و مجالس مناظره بزرگی میان ایشان و حنفیان برپا میشد و کتب خلافیات (مناظرات) پر از استدلالهای ایشان شده بود، ولی پس از آنکه «خلافت» مشرق و نواحی آن از میان رفت نفوذ شافعیان نیز زوال یافت.

و امام محمد بن ادریس شافعی هنگامی که بر بنی عبدالحکم در مصر نازل شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فراگرفتند و بوبطی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان][۳] جماعتی از بنی عبدالحکم وجود داشت [و هم در میان خاندانهای دیگر چون][۴] اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابواسحق بن شعبان و اصحاب وی] و از آن پس فقه اهل سنت [و جماعت] به سبب ظهور دولت رافضیان انقراض یافت و در آن کشور فقه خاندان نبوت متداول شد و [نزدیک بود] بجز (فقیهان آنان) دیگران متلاشی شوند و بروند

۱- در چاپهای مصر و بیروت این عبارت افزوده شده است: به علت اینکه مذهب او از اجتهاد دور است و اصالت آن در معاضدت از روایت و برای اسناد اخبار به یکدیگر است.

۲- از چاپ (پ) در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۳- در چاپهای مصر و بیروت نیست. و نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۴- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

«تا اینکه» قاضی عبدالوهاب در آخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود به مصر کوچ کرد و خلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده‌اند او را گرامی داشتند و مورد احسان قرار دادند از این رو بازار مالکیان در مصر اندکی رونق یافت تا دولت عبیدیان که متعلق به رافضیان بود بدست صلاح الدین یوسف بن ایوب منقرض شد [و فقه خاندان نبوت هم از آن کشور رخت بربست و فقه جماعت بار دیگر در میان آنان شایع شد و بدین سبب فقه شافعی و اصحاب او که از مردم عراق بودند توسعه یافت و به بهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی از عراق به شام و مصر جلب شد][1] و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایه دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرفعه[2] در مصر و تقی الدین[3] دقیق العید و آنگاه تقی الدین سبکی پس از آن دو پدید آمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و پیشوای علما در این عصر است.

و اما مذهب مالک (رح) به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هر چند در غیر این نواحی نیز یافت میشود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عده قلیلی از دیگری تقلید نکردند، زیرا غالباً آنان به حجاز سفر میکردند و حجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار میرفت و از آنجا چراغ علم بر عراق هم می‌تابید، ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و به فراگرفتن علم از عالمان مدینه اکتفا می‌کردند و شیخ و پیشوای مردم مدینه در آن روزگار مالک و پیش از مالک، استادانش بودند و پس از وی شاگرد او این مقام را داشت از این رو مردم مغرب و اندلس به وی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقه آنان به آن دیار نرسیده بود تقلید نکردند و گذشته از این خوی بادیه‌نشینی بر مردم مغرب و اندلس غالب بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به مناسبت وجه مشترک بادیه‌نشینی به اهالی حجاز متمایل‌تر بودند و به همین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان تر و تازه باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمه تمدن است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست. و نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۲- در چاپ دارالکتاب اللبنانی: ابن الرقعه و بلاشک غلط است. امام نجم الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن الرفعه (بکسر را) دانشمندترین فقیه عصر خود بود و چندین تألیف در فقه به پرداخت که یکی از آنها بنام الکفایه در بیست مجلد و دیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ میشد. رساله‌ای نیز درباره اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهره کهن بسال ۷۱۰ هجری (۳۱۰ م) درگذشت. (از حاشیه دسلان ج ص ۱۳).

۳- تقی الدین ابن دقیق العبد (نسخه خطی ینی جامع).

و چون مذهب هر یک از ائمه در نزد پیروان آنان بمنزله دانش خاصی بـه شـمار مـی‌آمـد و راهـی بـه اجتهاد و قیاس نداشتند از این رو به تنظیر[۱] مسائل در الحاق و تفریق آنها هنگام اشتباه پس از استناد آنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند، و کلیه اینها نیاز به ملکه راسـخی داشـت کـه بتواننـد بدان بر اینگونه تنظیر یا تفرقه و در عین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه در این روزگار عبارت از علم فقه است و کلیه مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید میکنند.

و شاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق از ایشان قاضی اسـماعیل و طبقه او مانند ابن خوار[۲] منداد و ابن منتاب[۳] و قاضی ابـوبکر ابهـری و قاضـی ابوحسـین بـن قصـار و قاضـی عبدالوهاب و آنان که پس از ایشان ظهور کردند و ابن القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم و حارث[۴] بن مسـکین و طبقه ایشان در مصر بسر میبردند و از اندلس [یحیی بن یحیی اللیثـی بـه مصـر رهسـپار شـد و مالـک را ملاقات کرد و کتاب الموطـأ را از وی روایـت میکـرد و از جملـه اصـحاب او بشـمار میرفـت و پـس از وی][۵] عبدالملک بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقه او (فقه) نوشت و مذهب مالک را در اندلس انتشار داد و درباره آن کتاب «الواضحه» را تدوین کرد و آنگاه عتبـی کـه از شـاگردان وی بـود کتاب «العتبیۀ» را تألیف نمود. و اسد بن فرات افریقیه را ترک گفت و نخسـت از اصـحاب ابوحنیفـه (فقـه) کتابت کرد و آنگاه به مذهب مالک روی آورد و از ابن القاسم در ابواب دیگر فقه کتابت کرد و کتاب خـود را به قیروان آورد و آن کتاب به اسدیه (منسوب به اسد بن فرات) نامیده شد و سحنون آن را نـزد اسـد قرائـت کرد و سپس خود به مشرق رهسپار شد و با ابن القاسم ملاقات کرد و اصول را از وی فرا گرفت و در مسـائل (اسدیه) با وی معارضه کرد و از بسیاری از آنها برگشت و سحنون مسائل آن را کتابت کرد و آنهـا را تـدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آنها برگشته بود اثبات کرد [سحنون به ابن القاسم پیوست و به وسیله مکتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که از آنها برگشته، محو کند و کتاب سحنون را فراگیرد، ولی وی از این تکلیف سرباز زد][۶] این است که مردم کتـاب اسـد را فـرو گذاشـتند و از (مدونـه) سحنون پیروی کردند و برحسـب آنکـه در آن اخـتلاط مسـائل در ابـواب بـود آنـرا (المدونـه و المختلطـه) مینامیدند و مردم قیروان به این (مدونه) و اهل اندلس به (واضحه) و (عتبیه) روی آوردند.

۱- مقارنه مثل به مثل و شبیه به شبیه معادل: Comparison (از المرجع).

۲- ابن خوشیر. ابن خونز (ن. ل) ابن خو از نسخه «ینی جامع».

۳- ابن اللبان. ابن المثناب. (ن. ل).

۴- حرث (ن. ل).

۵- در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست.

۶- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و به اسد نوشت (ابن القاسم) که کتاب سحنون را فراگیـرد، امـا او از این تکلیف سرباز زد. در «ینی»، بجای سحنون، سحیون است.

آنگاه ابن ابوزید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونۀ) و (مختلطۀ) را خلاصه کرد و هم ابوسعید برادعی از فقهای قیروان آن را در کتاب خود موسوم به (تهذیب) تلخیص کرد و مورد اعتماد مشایخ افریقیه قرار گرفت و آن را فراگرفتند و کتب دیگر را فرو گذاشتند.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیۀ) را مورد اعتماد قرار دادند و (واضحۀ) و دیگر کتب را ترک گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع‌آوری این امهات را برعهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز و تونسی و ابن بشیر و امثال ایشان آنچه خدا خواست بر مدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبیه شروح بسیار نگاشتند.

و ابن ابوزید کلیه مسائل و اختلافات و اقوالی را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گرد آورد و از این رو کتاب مزبور بر همه اقوال مذاهب مشتمل بود و کلیه امهات را در آن استخراج کرد. و ابن یونس در کتابیکه راجع به (مدونه) نوشته بود قسمت عمده مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند[1] [و مذهب مالکی سه طریقه متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سحنون بود و مسائل و اصول را از ابن القاسم فراگرفته بود. دوم طریقه (قرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را از مالک و مطرف و ابن ماجشون[2] و اصبغ[3] فراگرفته بود. سوم طریقه عراقیان و رئیس آنان قاضی اسماعیل و اصحاب وی بودند و طریقه مصریان تابع عراقیان بود و قاضی عبدالوهاب از بغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقه مزبور را از وی فراگرفتند و طریقه مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت، ولی به سبب ظهور رافضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نهان بود.

۱- در چاپ پاریس قسمت داخل کروشه اضافه است و کاترمر از اینجا نسخ خطی C و D را که در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان در حاشیه آورده است و با همه اینها با چاپهای مصر و بیروت اختلاف دارد: تا اینکه کتاب ابوعمرو بن حاجب تألیف شد که در آن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله آورده است و از این رو کتاب وی بمنزله برنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقه مالکیان از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر «مبشر- ک» و ابن لهیب «و ابن لهیت- ک ابن لبیب «ینی جامع» و ابن رشیق و ابن عطاءالله «و ابن شاس باقی مانده بود و در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاءالله رواج داشت. ک» و نمیدانم ابوعمرو بن حاجب این اصول را از که فرا گرفته است، ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقهای سنت از قبیل شافعیان و مالکیان تألیف کرده بود و چون کتاب او در آخر سده هفتم بمغرب آمد بسیاری از طلبه مغرب... بدان روی آوردند. انتهی، ولی نسخه خطی «ینی جامع» مطابق متن است.

۲- در متن چاپ پاریس و نسخه «ینی جامع» ماحشون است، ولی دسلان آنرا بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه مینویسد ابومروان عبدالملک بن عبدالعزیز ملقب به ابن الماجشون در مدینه تولد یافت و فقه را از مالک فراگرفت و بسال ۲۱۳ هجری (۸۲۹- ۸۲۸ م) درگذشت.

۳- ابوعبدالله اصبغ ابن الفرج متولد مصر و فقیه مالکی بود که فقه را نزد شاگردان امام مالک فراگرفت و بسال ۲۲۵ ه (۸۴۰ م) درگذشت.

و اما طریقه عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدرک آن و کمی اطلاع مردم قیروان و اندلس بر مأخذ آنان در آن طریقه، در نزد قیروانیان و اندلسیان متروک بود، زیرا عراق از آنان دور و مدارک آن طریقه پوشیده بود و از مأخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه‌ای خاص بود[1]. و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمیدادند که آنرا طریقه‌ای بخوانند. از این رو می‌بینم که مردم مغرب و اندلس به رأی عراقیان نمی‌گروند، در آنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او درباره آن نیابند.

پس از چندی طریقه‌ها بهم درآمیخت و ابوبکر طرطوشی در قرن ششم از اندلس سفر کرد و وارد بیت المقدس شد و در آن جا متوطن گردید و مردم مصر و اسکندریه از وی فقه مالکی را فراگرفتند و طریقه اندلسی او را با طریقه مصری خود درآمیختند و از جمله[2] اصحاب طرطوشی فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فراگرفتند که از آن جمله خاندان عوف[3] و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابوعمرو بن حاجب و پس از وی شهاب الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فراگرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست[4] و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که از خاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانیکه پدید آمد و فقه شافعی را از نو بنیان نهاد رافعی فقیه خراسان بود و در شام محی الدین نووی از همین فریق پدید آمد. سپس طریقه مغربیان که متکی به فقه مالکی بود با طریقه عراقیان از روزگار شرمساحی به هم درآمیخت و وی در اسکندریه اقامت داشت و طریقه (مخصوص) مغربی و مصری هر دو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسر الظاهر مدرسه مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که در آن روزگار در قاهره خلافت میکردند درخواست کرد که شرمساحی را به بغداد بفرستند و آنها به وی اجازه دادند که به بغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی وارد بغداد شد امور تدریس مدرسه مستنصریه را بدو واگذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهایی یابد فراغتی بدست آورد و در آنجا بسر برد تا اینکه در روزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی را بدرود گفت و چنانکه یاد کردیم طرق مصریان را آمیخته با طرق مغربیان در مختصر ابوعمرو بن حاجب تلخیص کرد، بدینسان که بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقه آن پرداخت و اقوال گوناگون را در هر مسئله

۱- عبارات متن مشوش است.

۲- از بزرگان اصحاب او «ینی».

۳- عون. «ینی».

۴- بدان اعصار پیوست. «ینی».

برحسب شماره آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزله برنامه‌ای برای[1] مذهب شد و همینکه در آخر قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی آوردند] و بویژه مردم بجایه. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی ناصرالدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مؤلف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آن را به بجایه آورد و در آن سرزمین در میان شاگردانش انتشار داد و بوسیله شاگردان او بدیگر شهرهای مغرب انتقال یافت و تا این روزگار نیز قرائت و تدریس آن در میان طلاب فقه آن سرزمین متداول است، زیرا شیخ ناصرالدین آن را برگزیده و طالبان فقه را بدان ترغیب و تشویق کرده است. و جماعتی از شیوخ ایشان مانند ابن عبدالسلام و ابن راشد و ابن هارون آن را شرح کرده‌اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس‌اند و پیشقدم‌ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبدالسلام است و ایشان با همه این در دروس خود کتاب تهذیب را معمول میدارند. و خدا آن را که خواهد راهنمائی میکند[2].

فصل هشتم

در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسایی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیتی است که به اعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت[3] آن اصول ارث درست شود.

و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی ورثه او سرشکن شود.

در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همه وارثان در هر دو میراث بدون تجزیه به بخش شرعی خویش برسند.

و گاهی این مناسخات بیش از یکی و دوتاست و بالنتیجه رقم‌های بیشتر و گوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسخات متعدد باشد به محاسبات بیشتری نیازمند میشویم. همچنین هرگاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید برحسب هر دو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس ترکه برحسب نسبتهای سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همه اینها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جداگانه

۱- ترجمه کلمه برنامج معرب برنامه فارسی است که ابن خلدون آن را بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آن را به کلمه Repertoire ترجمه کرده و من همان برنامه را که فارسی است برگزیدم امروز کلمه برنامج را عربی‌زبانان بمعنی بودجه «میزانیه» هم بکار می‌برند.

۲- وَالله يَهْدِي من يَشاءُ ۲: ۲۱۳. در چاپهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان: و خدا آن را که خواهد براه راست راهنمائی میکند. وَالله يَهْدِي من يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ. ۲: ۲۱۳.

۳- مناسخت: در میراث مردن بعض وراث پیش از تقسیم میراث است.

یاد می‌کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گرد آمده است][1] و در آن مسائل حساب غلبه دارد و آن را فن مستقلی قرار داده‌اند و مردم در این فن کتب بسیار تألیف کرده‌اند که مشهورترین آنها در مذهب مالکیان متأخر اندلس کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی[2] و آنگاه مختصر جعدی است و از متأخران افریقیه کتاب ابن المنمر[3] طرابلسی و امثال ایشان است.

و اما شافعیان و حنفیان و حنبلیان در این باره تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی (رح)[4] و امثال او و از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهایی هستند. و مبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامی که بهره ورثه نامعلوم است و کار بر تقسیم کنندگان دشوار میگردد بوسیله این فن از راههای صحیح اطمینان بخش افراد بحقوق خویش نائل می آیند. و عالمان در شهرهای بزرگ[5] بدان توجه خاصی مبذول میدارند. برخی از مصنفان بدان می‌گرایند[6] که در این باره بیش از حد بحساب درنگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال اینها نیاز به استخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. و چنین مسائلی به علت غرابت و قلت وقوع آنها، هرچند در میان مردم متداول نیست و سودی به امور وراثت نمی‌بخشد، ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول به کاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره (رض) استدلال میکنند که گفته است: «فرایض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرایض است» و در روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ابونعیم حافظ[7] تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده‌اند که مراد از فرایض فروض وراثت است و آنچه آشکار است این است که این توجیه بعید است، بلکه منظور از فرایض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات و عادات و میراثها و جز اینهاست و با این معنی درست است که بگوییم نیمی یا ثلثی از علم است، ولی فروض وراثت نسبت به کلیه دانشهای شریعت کمتر از نیم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کمک میکند این است که اطلاق لفظ فرایض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس یکی است.

۲- خوفی (ک) و حوفی «ینی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمد بن محمد بن خلف الحوفی متولد اشبیلیه و مؤلف رساله‌ای در فرایض است وی بسال ۵۸۸ ه- (۱۱۹۲ م) درگذشت، (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۳).

۳- ابن النمر (ک) ولی صحیح صورت متن است. که در «ینی جامع» نیز چنین است.

۴- منظور امام الحرمین است.

۵- و عالمان اعصار مختلف «ینی».

۶- از «ینی» در چاپ بیروت احتیاج پیدا می‌کنند.

۷- حافظ ابونعیم (بفتح ن) احمد اصفهانی صوفی در سال ۳۳۶ ه- (۹۴۷- ۹۴۸ م) متولد شده است. وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته است و دو تألیف دیگر درباره صحابه پیغمبر و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳ ه (ژوئیه و یا اوت ۱۰۱۲ م) درگذشته است. وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

وراثت بی‌شک اصطلاحی است که فقیهان هنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات، آن را بکار برده‌اند و در صدر اسلام جز بر عموم فرایض و تکالیف اطلاق نمیشده است و مشتق از فرضی است که در لغت به معنی تقـدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را به طور مطلق بکار می‌برده‌اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزاوار نیست کلمه مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق می‌شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته‌تر به مراد ایشان می‌باشد. و خدای تعالی داناتر است[1].

فصل نهم

در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات (مناظرات)

باید دانست که اصول فقه از بزرگترین دانشهای شرعی و عالیقـدرترین و سـودمندترین آنهاسـت و آن عبارت از اندیشیدن و تحقیق در ادله شرعی است از این نظر که احکام و تکالیف از آنهـا گرفتـه مـی‌شـود. و اصول ادله شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه در روزگار پیامبر (ص) احکام را از آیاتی از قرآن که بر پیامبر وحی می‌شد فرا می‌گرفتند و پیـامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می‌ساخت و هیچ نیازی به نقل و نظـر و قیـاس نبـود، ولی پس از وی (ص) خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» (از این رو از ادله شرعیست که) صحابه (رض) بر وجوب عمل کردن به آنچـه از آن بمـا می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند به شرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد کـه صـدق آن بر ظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت به این اعتبار تعیین شده است.

سپس اجماع جانشین آن دو میشود به سبب اجماع صحابه (رض) بر انکار درباره مخالفانشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیرد چه امثال ایشان بی‌دلیل ثابتی همرأی نمی‌شوند با گـواهی دادن ادله بر عصمت جماعت. و بنابراین اجماع در شرعیات دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگریستیم و معلوم شد که آنان اشباه را به اشباه آنها میسنجیده و امثال را با امثال مقابله می‌کرده‌اند و این به اجماع آنها و تسلیم یکی بـه دیگـری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر (ص) در جمله نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این گونه واقعات را با نصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شـروطی کـه مسـاوات میـان دو چیـز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می‌ساخته‌اند تا ظـن غالـب بدسـت آیـد کـه حکـم خدای «تعالی» در آن دو یکسان است و این شیوه به اجماع صحابه یکی از ادلـه شـرعی بشـمار میـرود کـه همان قیاس یا چهارمین نوع ادله باشد.

۱- در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانـاتر اسـت و توفیـق بـه او اسـت و نسـخه «ینـی جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.

و قاطبه عالمان همرأی شده‌اند که اصول ادله شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده است (کتاب- سنت- اجماع- قیاس شرعی) هر چند برخی از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند، ولی اینگونه کسان اندکند و بندرت یافت میشوند و برخی هم به این ادله چهارگانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنها را یاد کنیم، زیرا ادله مزبور از لحاظ مدارک ضعیفند و از شواذ اقوال بشمار میروند.

این است که از جمله نخستین مباحث فن اصول فقه نگریستن و تحقیق در ادله بودن اینهاست.[1]

اما «کتاب» دلیل آن معجزه قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابراین مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند.

و اما «سنت» و آنچه از آن به ما رسیده چنانکه یاد کردیم اجماع است بر وجوب عمل به آنچه از آن صحیح باشد با اتکا به آنچه بر آن در هنگام حیات (پیامبر، ص) عمل می‌شده است از قبیل: فرستادن نامه‌ها و رسول‌ها به نواحی برای احکام و شرایع حاوی امر و نهی.

و اما «اجماع» به سبب آن است که صحابه (رض) بر انکار مخالفتشان با عصمت ثابت برای امت متفق و همرأی بوده‌اند.

و اما «قیاس» بدین سبب است که صحابه (رض) بر آن اجماع کرده‌اند، چنانکه یاد کردیم.

اینهاست: «اصول ادله شرعی» آنگاه باید دانست که آنچه از سنت نقل میشود ناگزیر باید خبر آن تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل آن تحقیق و مطالعه به عمل آید و عدالت نقل کنندگان آن در نظر گرفته شود تا حالتی که علم به صدق آن را حاصل می‌کند و مناط وجوب عمل [به خبر[2]] می‌باشد باز شناخته شود و این نیز از قواعد این فن بشمار می‌رود. و مسئله تعارض میان دو خبر و جستن خبر مقدم آن و نیز شناسایی ناسخ و منسوخ به همین قواعد ملحق میشود و مسائل مزبور از فصول ابواب اصول فقه بشمار می‌رود. از آن پس بدلالتهای الفاظ میرسیم که نگریستن و تحقیق در آنها لازم، است، زیرا استفاده معانی بر اطلاق از ترکیبات کلام بر اطلاق متوقف بر شناختن دلالتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به زبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان. و هنگامی که زبان برای گویندگان آن ملکه‌ای بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی‌رفت و فقه هم در آن روزگار نیازی به آنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبلی گردیده و در آنان ملکه شده بود، ولی هنگامی که ملکه زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آن وقت کهبدانی (نقادان) که برای تنظیم این فن کمر همت بسته بودند اصول زبان را به نقل صحیح و مقیاسهایی که بدرستی آنها را استنباط کرده بودند گردآوری و ضبط کردند.

و قواعد مزبور در زمره علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام خدای «تعالی» بدانها نیازمند بود.

۱- نگریستن در واقعیت این ادله است. (پ).

۲- از (پ).

گذشته از این در اینجا [استفاده[1]] دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست می آید و آن استفاده احکام از لابلای معانی است بوسیله ادله خاص آنها که در بین تراکیب کلام (سنت و کتاب) است و آن فقه می‌باشد و در آن معرفت دلالتهای وضعی بر اطلاق کفایت نمیکند، بلکه ناگزیر باید بشناسایی امور دیگری نیز پرداخت که این ادله خاص بر آنها متوقف است و بدانها برحسب آنچه اهل شرع و کهبدان این دانش به اصالت آنها قائل شده‌اند احکام مستفاد میشود و آنها را برای این استفاده قوانین قرار داده‌اند. از قبیل اینکه لغت قیاسی را ثابت نمیکند و از کلمه مشترک نمیتوان هر دو معنی آنرا با هم اراده کرد. و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

و هرگاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آیا در بقیه افراد آن اتمام حجتی باقی میماند؟

و آیا امر برای وجوب یا استحباب و برای فوریت یا تأخیر است؟

و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ و آیا مطلق را میتوان بر مقید حمل کرد؟

و نص بر علت در تعدد[2] کافیست یا نه؟

و امثال اینها که کلیه مسائل مزبور از قواعد فن اصول فقه بشمار میرفت، ولی بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند.

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این فن بشمار میرود، زیرا به سبب مقایسه و همانند کردن احکام با یکدیگر نتایج زیر حاصل می‌گردد.

۱- تحقیق اصل و فرع در هر حکمی که مقایسه و مماثله می‌شود.

۲- تنقیح وصفی که به ظن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان متعلق است.

۳- وجود آن وصف در فرع بی‌آنکه معارضی ترتیب حکم بر آن را منع کند.

و دیگر مسائلی که از توابع این موضوع هستند، همه از قواعد این فن بشمار می‌روند.

و باید دانست که اصول فقه از فنون مستحدث در ملت اسلام است و سلف از آن بی‌نیاز بودند، زیرا در استفاده از معانی الفاظ بفزونتر از ملکه زبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استفاده احکام بدانها احتیاج پیدا میشود از خود ایشان گرفته شده است.

و درباره زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند به سبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان (خبر) و علم ایشان به آنها، ولی پس از آنکه سلف و طبقه صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه قبلاً یاد کردیم کلیه علوم جنبه صناعی بخود گرفت فقیهان و مجتهدان برای استنباط احکام از ادلّه، ناگزیر به فراگرفتن این قوانین و قواعد شدند و از این رو قواعد مزبور را مانند فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و بنام «اصول فقه» خواندند. و نخستین کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی (رض) بوده

۱- از (پ) در چاپهای مصر و بیروت، استفادات است.

۲- در تعدی. «ینی».

است که رساله مشهور خویش را بر شاگردانش فروخوانده است و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص از قیاس سخن گفته است. سپس فقیهان حنفی در این فن بتألیف پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده‌اند و متکلمان نیز به همین شیوه کتبی در این فن تألیف کرده‌اند.

ولی نوشته‌های فقیهان در این فن به فقه وابسته‌تر و به فروع سزاوارتر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را درباره این فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد میکنند و تا حد امکان به استدلال عقلی میگرایند، زیرا قالب[1] فنون و مقتضای طریقه آنان مبتنی بر آن است. این است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته‌های دقیق فقهی ژرف‌بین بودند و تا جایی که امکان داشت این قوانین را از مسائل فقه گردآوری و استنباط میکردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی[2] یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و درباره قیاس به میزانی وسیع‌تر از همه دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث و شروطی را که در قیاس مورد نیاز بود کامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن قیاس بمرحله کمال رسید و مسائل آن تهذیب و قواعد آن گردآوری و آماده شد و مردم (عالمان) بطریقه متکلمان در این فن توجه کردند و بهترین تألیفات ایشان در خصوص قیاس: «کتاب البرهان» تألیف امام الحرمین و «المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه و همچنین «کتاب العمد[3]» تألیف عبدالجبار[4] و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین[5] بصری دو تن از معتزله بود. این کتب چهارگانه قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار میرفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متأخر علم کلام، این کتب چهارگانه را تلخیص کردند که یکی از آنان امام فخرالدین ابن الخطیب (فخر رازی) آنها را در کتاب «المحصول» خلاصه کرد و دیگری سیف الدین آمدی کتب مزبور را در تألیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوه آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال با هم اختلاف داشت،

۱- از (پ) در چاپهای مصر و بیروت: غالب.

۲- ابوزید عبدالله عمرو اصلاً از مردم دبوسیه «شهری میان بخارا و سمرقند» و نخستین کسی است که بخلاف (مناظره و جدل) صورت علمی داد. وی چندین کتاب درباره فقه و حکمت الهی تألیف کرد و بسال ۴۳۰ ه (۱۰۳۹- ۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت. (از حاشیه دسلان).

۳- بضم ع و م.

۴- قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی در اسدآباد همدان متولد شده و دارای چندین تألیف در علم فقه بوده است. تدوین کتابی درباره ترجمه علمای معتزله را نیز بدو نسبت میدهند. وی بسال ۴۱۵ ه (۱۰۲۵- ۱۰۲۴ م) درگذشته است. (از حاشیه دسلان).

۵- در چاپ پاریس ابوالحسن و در چاپهای مصر و بیروت ابوالحسین و صورت اخیر صحیح است، زیرا شخصی بدین نام در کشف الظنون نام برده شده است و نام صحیح وی برحسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ ه (۱۰۷۱- ۱۰۷۰ م) درگذشته است.

زیرا ابن الخطیب بیشتر به آوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و استخراج مسائل شیفتگی داشت.

کتاب «المحصول» را شاگردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی[۱] در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج الدین ارموی[۲] در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب الدین قرافی[۳] از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیضاوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تألیف کرد و مبتدیان به این دو کتاب روی آوردند و بسیاری از کسان آنها را شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مؤلف آن بیشتر به تحقیق در مسائل پرداخته بود، ابوعمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و باز همان کتاب را در تألیف دیگری مختصر نمود که در میان طالبان علم متداول شد و مورد توجه مردم مشرق و مغرب قرار گرفت و گروهی بسیار به مطالعه و شرح آن پرداختند و زبده طریقه متکلمان در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما درباره طریقه حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان در این شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف الاسلام پزودی[۴] است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد. آنگاه ابن الساعاتی پدید آمد که از فقیهان حنفیان بود و او میان کتاب «احکام» و کتاب پزودی شیوه‌ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی در این باره بنام «بدیعه»[۵] تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع‌ترین کتب بشمار میرفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداول است و آنرا قرائت میکنند و به بحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان داده‌اند و تا این دوران وضع بر این منوال است. چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شماره تألیفات مشهور آن تا این روزگار. و ایزد ما را بدانش بهره‌مند فرماید و به احسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هر چیزی تواناست)[۶].

۱- قاضی سراج الدین ابوالثنا محمود بن ابوبکر ارموی منسوب به ارومیه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ ه (۱۲۸۴- ۱۲۸۳ م) درگذشته است.

۲- بنا به تصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمد بن حسین ارموی بسال ۶۵۶ ه (۱۲۵۸ م) درگذشته است.

۳- شهاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس قرافی (بفتح ق) فقیه مالکی که بسال ۶۸۴ ه (۱۲۸۶- ۱۲۸۵ م) زندگی را بدرود گفته است.

۴- معرب آن «بزودی» و نام وی ابوالبشر علی بن محمد پزودی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۴۸۲ ه (۱۰۹۰- ۱۰۸۰ م) درگذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند. او را دو لقب بود: فخرالاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکتن دارای اینگونه القاب بوده است. (از حاشیه دسلان).

۵- در چاپهای مصر و بیروت «بدایع».

۶- اشاره به: وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ ۳۰: ۵۰. این آیه در چاپ پاریس نیست.

خلافیات

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادله شرعی استنباط شده است برحسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده‌اند و چنانکه یاد کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است.

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعه عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اند از هر مجتهدی که بخواهند تقلید کنند. سپس هنگامی که کار تقلید به پیشوایان چهارگانه[1] منتهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بودند و مردم منتهای حسن ظن به ایشان داشتند، آن وقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصراً از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیر آنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن بمرحله اجتهاد کاری دشوار شده و به گذشت زمان دانشهایی که از مواد آن بشمار میرفت به شعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهارگانه (حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهارگانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و اختلاف میان کسانی که پیرو هر یک از مذاهب مزبور بودند و به احکام آنها تمسک داشتند جانشین اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی گردید و هر یک در تصحیح مذهب پیشوای خویش با دیگری ببحث و جدل میپرداخت و مناظراتی میان پیروان مذاهب مزبور روی میداد که بر اصول صحیح و شیوه‌های استوار متکی بود و هر کدام با آن اصول بر صحت مذهبی که بدان متمسک بود و از آن تقلید میکرد به استدلال میپرداخت و این مناظرات در کلیه مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه جریان یافت از این رو یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک برمیخاست و پیروان ابوحنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر جدال میان مالکیان و حنفیان پدید می آمد و شافعیان با یکی از آنان همرأی میشدند[2] و در این مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان میشد و اینگونه دانش را خلافیات می نامیدند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که وی را به استنباط احکام رهبری میکرد، آشنا باشد. با این تفاوت که مجتهد برای استنباط احکام بقواعد مزبور نیازمند است و مناظره کننده بمنظور حفظ این مسائل استنباط شده بدان قواعد نیاز داشت تا مسائل استنباط شده را از دستبرد دلایل مخالف حفظ کند.

و براستی این شیوه برای شناختن مآخذ و ادله پیشوایان و تمرین کسانیکه در این مقاصد بمطالعه میپردازند برای استدلال بی‌شک دانش ثمربخش و پر ارزشی است.

و تألیفات حنفیان و شافعیان در این فن بیش از تألیفات مالکیان است، زیرا چنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری از فروع مذهبشان یکی از اصول بشمار میرود و به همین سبب

۱- یعنی: ابوحنیفه متوفی بسال (۱۵۰ ه) و امام مالک متوفی بسال (۱۷۹ ه) و شافعی متوفی بسال (۲۰۴ ه) و امام احمد بن حنبل متوفی بسال (۲۴۱ ه).

۲- و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان با یکی از آنان موافقت میکردند. (ک).

این فرقه صاحبنظر و اهل بحث و تحقیقند ولی مالکیان بیشتر به اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته از این اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغربند که بادیه‌نشین میباشند و بجز در موارد ناچیز و اندکی از صنایع و فنون غافل و بی‌خبرند.

و تألیفاتی که در این رشته حائز اهمیت میباشد عبارتند از: کتاب «مآخذ تألیف غزالی (رح) [او کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکر بن عربی از مالکیان که شیوه آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است][۱] و کتاب «تعلیقه» تألیف ابوزید دبوسی و کتاب «عیون الادله» تألیف ابن القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

و ابن الساعاتی در مختصری که راجع به اصول فقه تألیف کرده کلیه مسائلی را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گرد آورده و در هر مسئله‌ای کلیه اصولی را که بنای مناظرات بر آنهاست یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره‌ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و جز آنان روی میدهد.

و این فن هنگامی متداول شد که باب مناظره در رد و قبول مسائل توسعه یافت و هر یک از مناظره کنندگان در استدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به روشی لگام گسیخته سخن میگفتند و برخی از این سخنان و دلایل درست و برخی نادرست بود از این رو پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره کنندگان در رد و قبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و از حدود آنها خارج نشوند و وضع استدلال کننده و پاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست به استدلال پردازد و به چه کیفیتی دست از استدلال بازدارد و در چه جایی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و به همین سبب گفته‌اند: جدل عبارت از شناسایی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیله آن انسان بحفظ عقیده و رأیی یا خرابی آن رهبری میشود خواه آن رأی از فقه باشد یا علوم دیگر.

و این فن دارای دو روش است: یکی روش پزودی که ویژه ادله شرعی از قبیل نص و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی[۲]، این روش در هر دلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی که باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال است و طریقه مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات در آن در نفس امر بسیار است و اگر از نظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطایی شبیه‌تر است اما در عین حال صورتهای ادله و قیاسها در آن محفوظ است بدین منظور که به شایستگی طرق استدلال در آن جستجو شود.

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- رکن الدین عمیدی ابوحامد محمد بن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده و مؤلف رساله معروفی در جدل است. عمیدی بسال ۶۱۵ ه (۱۲۱۸ م) درگذشته است.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش به تألیف پرداخته و به همین سبب روش مزبور به وی نسبت داده شده است و کتاب مختصری که وی در این روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی[1] و دیگران نیز به پیروی از وی همت گماشته و روش او را عیناً دنبال کرده‌اند و در روش او تألیفات فراوان پدید آمده است، ولی طریقه او در این روزگار متروک است، زیرا هم اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحله نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبه تفننی دارد و مربوط بمرحله کمال است و از ضروریات بشمار نمیرود. و خدا بر کار خود غالب است.[2]

فصل دهم

دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیله ادله عقلی و رد بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است. از این رو پیش از شروع در اصل موضوع سزاست که در اینجا نکته لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل‌ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه به بحث و تحقیق درباره دانش کلام و مطالبی که به ایجاد آن در میان ملت اسلام و موجبات وضع آن اشاره میکند بپردازیم. و آن نکته این است:

کلیه حادثات در جهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و وجود و هستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد و هر یک از این اسباب نیز بنوبه خود حادث میباشند و ناگزیر باید سبب‌های دیگری داشته باشند و این سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تا به مسبب اسباب و موجد و آفریننده آن که خدائی جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب در حالی که رو به ارتقا میروند همچنان در طول و عرض گشایش می‌یابند و دو چندان میشوند و خرد در ادراک و شمارش آنها سرگردان میگردد و بنابراین هیچ چیز بجز دانش محیط[3] آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمیتواند برشمارد و محصور کند، چه از جمله اسباب افعال بشری و حیوانی بطور مشهود قصدها و اراده‌ها را میتوان نام برد، زیرا در جهان هستی هیچ فعلی پدید نمی آید جز آنکه بدان قصد و اراده کنند و قصدها و اراده‌ها اموری روحی و نفسانی هستند و اغلب از تصوراتی که مقدم بر آنها میباشند و یکی بدنبال دیگری پدید می‌آیند ناشی میشوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد فعل میباشند. و گاهی اسباب این تصورات، تصورات دیگری است و سبب هرگونه تصوراتی که در نفس پدید می

۱- حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تألیفات بسیار است وی بسال ۷۱۰ ه (۱۳۱۱-۱۳۱۰ م) درگذشت.

۲- در چاپهای مصر و بیروت بجای آیه مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست.

۳- یعنی علم خدا.

آید نامعلوم است، زیرا هیچکس بر مبادی و ترتیب امور نفسانی آگـاه نمیشـود، بلکـه امـور مزبـور عبـارت از اشیایی هستند که خدا آنها را در اندیشه القا میکند و هنگام اندیشه یکی بـدنبال دیگـری پدیـد مـی آیـد و انسان از معرفت مبادی و غایات آنها عاجز است بلکه اغلب علم انسانی به اسبابی محیط میشود که در شـمار طبایع آشکار میباشند و با نظم و ترتیب خاصی در مدارک آدمی پدید می آیند، زیرا طبیعت محصور نفس و زیر حالت آن می‌باشد، لیکن دایره تصورات از نفس وسیع‌تر است چه آنهـا متعلـق بـه عقـل هسـتند کـه در مرحله‌ای برتر از نفس قرار دارد و بنابراین نفس بسیاری از آنها را درک نمیکند تا چه رسد به اینکه بـر آنهـا احاطه یابد.

و در این اندیشه باید کوشید و از آن به فلسفه و حکمت شارع پی بـرد کـه انسـان را از اندیشـیدن در اسباب و ایستادگی در برابر آنها نهی کرده است. چه این امر همچون وادی بیکرانیست که اندیشـه آدمـی در آن سرگردان میشود و سودی از آن برنمیگیرد و حقیقتی بدست نمی‌آورد. «بگو ای پیغمبر، خداوند است که همه کاری میکند» سپس «بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته‌اند بازی میکرده باشند[1]».

و چه بسا که انسان به سبب ایستادگی در اسباب و علل، از ارتقـای بـه برتـر از آنهـا دور میشـود و در نتیجه در پرتگاه لغزش فرو می افتد و در زمره گمراهان هالک بشمار می آید.

پناه بخدا از نومیدی و زیانکاری آشکار.

و البته نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزلـه رنگی است که در نفس نقش می‌بندد و همچون آئینی «صبغه‌ای» است که به سبب ژرف‌بینـی در اسـباب و علل به نسبتی که آنرا خود هم نمی دانیم در آن استوار میشود و ریشه میدواند چه اگر آنرا درمـی‌یـافتیم از آن پرهیز می‌کردیم پس سزاست که از آن بپرهیزیم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب‌های آنها نامعلوم است، زیرا شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و اقتران آنها به یکدیگر از راه استناد بظاهر است و حقیقـت تـأثیر و کیفیـت آن مجهـول است. و بخشیده نشدید از دانش مگر اندکی.[2]

و به همین سبب به ما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کل آنها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آیین (صبغت) توحید برحسب دستور شارع که به مصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع از ماورای حس آگاه است.

پیامبر (ص) فرموده است: «هر که بمیرد و کلمه شهادت: لااله‌الاالله را بر زبان جاری کند داخل بهشت میشود.» و بنابراین اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا «از رسیدن بپایـه‌ای فراتـر» منقطـع میشـود و اطلاق کلمه کفر بر او سزاوار می‌باشد و اگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی از آن و اسباب و تأثیرات

۱- قُلِ الله ثُمَّ ذَرْهُمْ فی خَوْضِهِمْ یَلْعَبُونَ ۶: ۹۱.

۲- وَ ما أُوتِیتُمْ من الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا ۱۷: ۸۵.

آن یکی پس از دیگری بپردازد، من ضمانت میکنم که جز با نومیدی بازنگردد و از این رو شارع ما را از نگریستن و اندیشیدن در اسباب نهی کرده و ما را به توحید مطلق دستور داده است چنانکه فرماید:

«بگو ای محمد، اوست خدا یگانه، خدای بی‌نیاز، نزاده و زائیده نشده و او را همتا و همالی نیست[۱]» و البته نباید به پنداری که اندیشه بر تو القا میکند اعتماد کنی و گمان بری که فکر قادر است بر کائنات و اسباب آن احاطه یابد و بر سراسر تفصیل وجود و هستی آگاه شود چنین رأی و پنداری ابلهانه است.

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای در نخستین نظر منحصر به همان چیزهایی است که بمشاعر خویش در می‌یابد و از آن تجاوز نمیکند در صورتی که واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق از ماورای آن است. مگر نمی بینیم که عالم وجود در نزد آدم کر عبارت از محسوسات چهارگانه و معقولات است و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی از عالم وجود ساقط شده است.

همچنین در نزد کور نیز نوع دیدنیها از عالم وجود زایل میگردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان و عموم مردم همعصر خویش قرار نمیگرفتند به هیچ رو به اطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمیکردند. لیکن آنان در اثبات اینگونه مطالب از عامه مردم پیروی میکنند نه بر مقتضای فطرت و طبیعت ادراک خویش. و اگر حیوان بی‌زبان بسخن می آمد و از او درباره معقولات سؤال میشد حتماً می دیدیم که نوع معقولات را در عالم هستی انکار میکند و این گونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد. و چون به این نکته پی بردیم میتوانیم بگوییم که شاید در این جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایر مدرکات ما است، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است و آفرینش خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حصر آن نامعلوم است و دایره عالم وجود از آنچه ما در می‌یابیم پهناورتر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است[۲]. بنابراین درباره حصر نسبت بصحت ادراک و مدرکات خویش مشکوک باش.

و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع به تو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی تو شیفته‌تر و بسودهای تو داناتر است، زیرا او از مرحله‌ایست که مافوق ادراکات تست و دایره آن از دایره خرد تو وسیع‌تر است و چنین طریقه‌ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است. و دروغ بدانها راه نمی‌یابد اما با همه این نباید طمع ببندی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدائی و هر آنچه را که در مرحله‌ای فراتر از خرد تو است بدان بسنجی زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود.

۱- سوره اخلاص از آیه ۱ تا پایان.

۲- وَالله من وَرائِهِمْ مُحِیطٌ ۸۵: ۲۰.

و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازوئی زر را وزن میکنند و آن وقت طمع بست با همان ترازو کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمیدهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم میدارد که خرد را حد معینی است و از آن حد در نمیگذرد.

و ممکن نیست بمرحله‌ای برسد که بر خدا و صفات او محیط شود خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده‌اند و از اینجا میتوان به اندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را بر سمع مقدم میدارند پی برد و کوته نظری و تباهی رأی آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را دریافتیم میتوانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایره ادراک و وجود ما در میگذرند آن وقت بمرحله‌ای میرسند که فهم آنها از حد ادراکات ما خارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان میگردد و باز می‌ایستد.

و بنابراین توحید: عجز از درک اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و واگذاردن این امر است به آفریننده آن اسباب که بر آنها محیط است، زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقا می‌یابد و بقدرت وی باز میگردد و علم ما به آن آفریننده تنها از این لحاظ است که ما از وی صادر شده‌ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی از صدیقان است که میگوید: عجز از ادراک خود نوعی ادراک است.

سپس (باید دانست) که معتبر و مهم در این توحید تنها ایمانی نیست که از آن به تصدیق حکمی تعبیر میکنند، زیرا چنین تصدیقی از حدیث نفس[1] است، بلکه کمال در آن حصول صفتی از آن است که نفس بدان احوال و کیفیات مختلف را می‌پذیرد.

چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول ملکه فرمانبری و انقیاد و تهی بودن دل از همه سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالک دگرگون شود و بصفت ربانی متصف گردد. و تفاوت میان حال و علم در عقاید مانند فرق میان قول و اتصاف است. و بیان آن این است که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افراد یتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکد است. و این امر را بر زبان می آورند و بدان معترفند و منبع آنرا در شریعت یاد میکنند، ولی همین گونه کسان اگر بینوا یا یتیمی از فرزندان بیچارگان را ببینند از او می‌گریزند و از عهده‌دار شدن وضع او استنکاف می‌ورزند تا چه رسد به اینکه از رحمت دستی بسر وی بکشند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن در این باره دوری میجویند اینکه وصف کردیم برای چنین کسانی تنها در مقام علم حاصل می‌شود و هنوز بمرتبه‌ای نرسیده‌اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم و اعتراف به اینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبه‌ای برتر از مقام نخستین میباشند که عبارت از اتصاف به بخشایش و حصول ملکه آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوایی را ببینند بسوی او میشتابند و در

۱- حدیث نفس، درباره خداوند و علل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

مهربانی نسبت به وی طلب ثواب می‌کنند و هر چند آنان را از این کار باز دارند نمیتوانند صبر کننـد آنگـاه بدست خود هر چه حاضر داشته باشند به او صدقه و احسان میکنند. علم به توحید نیز با اتصاف بدان چنین است.

و علم خواهی نخواهی به سبب اتصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمـی است که پیش از اتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف علم حاصل نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نامحدود و بی‌شماری تکرار گردد آن وقت ملکه رسوخ مـی‌یابـد و مرحلـه اتصـاف و تحقیـق حاصـل میشود.

و علم دوم نافع در آخرت بدست می‌آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف میباشد اندک سود و کم فایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت[1] است.

و باید دانست که شارع به هر چه انسان را مکلف ساخته است کمـال آنـرا بـی‌شـک در چنـین علمـی میداند.

و بنابراین اعتقاد، هر چیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علمـی کـه پـس از اتصـاف بدست می آید و عمل کردن به هر یک از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصـاف و تحقیـق است.

گذشته از اینکه روی آوردن به عبادات و مواظبت در آن، این ثمره شریف را بـه بـار مـی آورد. پیـامبر (ص) در رأس عبادات می‌فرماید: «نور چشم من در نماز است.» چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظـر پیـامبر صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نور چشم خویش را می‌یابد، این نماز کجا و نماز مردمـی کـه این آیه درباره آنان صدق میکند: پس وای بر نمازگزاران، آنان که در نماز خود غفلت کنندگان بی‌خبرانند.[2]

بار خدایا ما را موفق کن «و براه راست رهبری فرما راه آنان که بر ایشان انعام کردی نـه آنـان کـه بـر ایشان غضب شده و نه گمراهان».[3] آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم بر خوانندگان روشن شد که مطلوب در کلیه تکـالیف حصـول ملکـه راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری برای نفس حاصـل میگـردد و آن علـم عبـارت از توحیـد و عقیده ایمانی و خلاصه وسیله‌ایست که بدان سعادت بدست می آید. این ملکه در کلیه تکالیف قلبی و بـدنی یکسان است و از آن درمی‌یابیم ایمانی که اصل و سرچشمه کلیه تکالیف بشمار میرود نیز بـه مثابـه همـین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبه آن تصدیق قلبی موافق بـا زبـان و برتـرین پایـه آن

۱- عادت (ن. ل).

۲- فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ ۱۰۷: ۴- ۵.

۳- و اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ- ۱: ۶- ۷.

حصول کیفیتی به سبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط به آن است که همواره بر قلب مستولیست و در نتیجه اعضا و جوارح از آن پیروی میکنند و کلیه اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمیایند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت از بلندترین پایه‌های ایمان بشمار میرود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمییازد، زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص به اندازه یک چشم بر هم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر (ص) میفرماید: «زنا کار هنگام زنا کردن مؤمن نیست» و در حدیث هرقل آمده است که وقتی از ابوسفیان بن حرب درباره پیامبر (ص) و احوال او سؤال میکرد در خصوص اصحاب آن حضرت پرسید که: آیا هیچیک از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضایی و خشم از آن مرتد میشود؟

گفت: نه. هرقل گفت: ایمان هنگامی که بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. و معنی گفتار او این است که ملکه ایمان هرگاه پایدار و مستقر شود مانند همه ملکاتی است که استقرار می‌یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیار دشوار است، زیرا ملکه مزبور به مثابه جبلت و فطرتی میشود.

و این نوع ایمان مرتبه عالی آن بشمار میرود و در مرتبه دوم نسبت به عصمت میباشد، زیرا عصمت برای انبیا (ص) واجب است، وجوبی سابق (و ازلی) و حصول آن برای مؤمنان تابع اعمال و تصدیق ایشان می‌باشد و به سبب این ملکه و رسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می‌دهد چنانکه از گفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری در باب ایمان بسیاری از آنها آمده است از آن جمله آرد: «ایمان گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد» و نیز گوید: «نماز و روزه از ایمان است» انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و «شرم و حیا از ایمان است.» و مراد از همه اینها ایمان کاملی است که بخود آن و [حصول] ملکه آن اشاره کردیم. و آن جنبه فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مراتب ایمان بشمار میرود اختلاف و تفاوتی وجود ندارد، چه آنان که اوایل اسماء را معتبر شمرند و آنها را [بر تصدیق حمل کنند از تفاوت منع شوند چنانکه ائمه متکلمان گفته‌اند و آنان که اواخر اسماء را معتبر شمرند[1] و آنها را حمل کنند] بر این ملکه‌ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان آشکار می‌شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیق است مایه نکوهش نیست، زیرا تصدیق در همه مراتب ایمان وجود دارد و کمترین[2] مرتبه‌ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر، رهایی می‌بخشد و تمیز دهنده میان کافر و مؤمن[3] است و بنابراین ایمان کمتر از این مرتبه جزایی ندارد، و آن بخودی خود حقیقت واحدی است که در آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که در سایه

۱- قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

۲- و نخستین (ن. ل).

۳- و مسلمان (ن: ل).

اعمال پدید می‌آید و بنابراین سزاست که نیک این نکته را دریابی. و باید دانست که شارع برای ما به توصیف همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه قرار دارد و عبارت از تصدیق می‌باشد و امور مخصوصی تعیین کرده است که ما را به تصدیق قلبی و اعتقاد باطنی درباره آنها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم به آنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامی که از پیامبر (ص) درباره ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز اعتقاد پیدا کنی و هم به نیک و بد سرنوشت (قدر) ایمان آوری» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی می‌باشد که در علم کلام بیان شده‌اند.

و اینک به اجمال به آنها اشاره می‌کنیم تا حقیقت این فن و کیفیت حدوث آن بر تو روشن شود:

باید دانست چون شارع ما را به ایمان آوردن به آفریننده‌ای فرمان داد که همه افعال را به وی بازگردانده و وی را در کلیه آنها یگانه و منفرد کرده است چنانکه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرا رسیدن مرگ در این ایمان است ما را به کنه حقیقت این آفریننده آگاه نساخت، زیرا چنین امری برای ادراک ما دشوار و برتر از کیفیتی است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن آفریننده ذاتاً منزه از مشابهت با مخلوقات است وگرنه درست نبود که او آفریننده ایشان باشد، زیرا برحسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی‌داشت.

سپس به ما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزه بدانیم وگرنه آن وقت به مخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را به یگانگی در خدایی او امر فرمود وگرنه به سبب تمانع[1] آفرینش انجام نمی‌یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن آفریننده دانای تواناست چه به این صفت انجام یافتن افعال «مخلوق» برای کمال ایجاد و آفرینش گواه «اجرای» احکام اوست.

و هم دارای اراده است وگرنه هیچ یک از مخلوقات نسبت بدیگری خصوصیت و امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین میکند وگرنه اراد حادث «مخلوق» است. و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به ایجاد آفرینش [نخستین][2] ما را زنده میکند [و اگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی می‌بود] همانا کاری بیهوده و عبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس از مرگ است. و فرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف خواهد بود و ما بدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا به آدمیان در این است که ایشان را از چگونگی آن روز خبر دهد و دو راه سعادت یا شقاوت را برای وی بازگوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است.

۱- یکدیگر را منع کردن و زد و خورد و تعارض اراده‌ها.

۲- در چاپهای مصر و بیروت کلمه اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

اینهاست امهات عقاید ایمانی که با ادله عقلی به ثبوت رسیده است و ادله آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقاید را از ادله مزبور بدست آورده و علما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته‌اند. اما پس از چندی در تفاصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه‌های این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکش‌ها و مناظرات و استدلالهایی شده است که جنبه عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینک بدین سان به تفصیل این مجمل می‌پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانکه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز به تأویل هیچ یک از آنها نیست و کلیه این آیات «سلوب» است و هر یک در باب خود صریح و آشکار می‌باشد و از این رو ایمان به آنها از واجبات به شمار می آید و گذشته از این در سخنان شارع (ص) و صحابه و تابعان آیات مزبور برحسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایه توهم تشبیه میشود [و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف به علت آنکه ادله تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند و بمحال بودن تشبیه پی بردند و آنرا به مردم آموختند][1] و حکم کردند که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها به بحث و تأویل نپرداختند.

و این شیوه معنی گفتار بسیاری از سلف است که گفته‌اند: «آنها را همچنان که نازل شده‌اند بخوانید» یعنی ایمان بیاورید که آن آیات از جانب خداست ولی متعرض تأویل و تفسیر آنها نشوید از این رو که ممکن است آیات مزبور برای آزمایش باشد. پس واجب است در برابر آنها از هر تأویلی باز ایستیم و بدانها اذعان کنیم.

و در عصر سلف گروه قلیلی بدعت گذاران پدید آمدند و از آیات متشابه پیروی کردند و در تشبیه فرو رفتند از این رو دسته‌ای در ذات او به تشبیه پرداختند و معتقد شدند که خالق دارای دست و پا و چهره است و بظواهری که در آیات آمده بود عمل کردند و سرانجام در پرتگاه تجسیم صریح و مخالفت با آیات تنزیه فرو افتادند [زیرا معقولیت جسم مقتضی نقص و نیازمندی است][2]. در صورتی که غلبه دادن آیات سلوب درباره تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده‌اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می‌باشند. از درآویختن بظواهر این آیاتی که از آنها بی‌نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل با این تأویلات آنان (مشبهه و مجسمه)، شایسته‌تر است این گروه از شناعت شیوه خویش به چنین گفتاری پناه برده‌اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. در صورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی‌کند، زیرا گفته‌ای متناقض

۱- از «پ» و «ینی».

۲- از «ینی».

و جمع بیان میان نفی و اثبات است، هرگاه برای معقولیت واحدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف را نفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیهات ایشان چیزی باقی نمی‌ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء او قرار داده‌اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می‌باشد.

و دسته دیگری از آنان قائل به تشبیه در صفات شده‌اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن و امثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسم باز میگردد این گروه هم مانند دسته نخستین به این گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتی است، ولی نه مانند اصوات، جهتی است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهایی که در اجسام قصد میکنند» و این عقیده هم به همان چه دسته نخستین رانده شدند رد می‌شود.

و برای این ظواهر «یا آیات سلوب» راهی بجز اعتقادات و مذاهب سلف و ایمان به آنها چنانکه باید باقی نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود با اینکه آنها صحیح و ثابتند در قرآن، و نظریات ابن ابوزید در «عقیدة الرسالة» و کتاب «مختصر» و نوشته‌های حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران به همین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی سخن می‌گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می‌کند چشم پوشید.

آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفته تدوین و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند و متکلمان در موضوع تنزیه به تألیف پرداختند بدعت معتزله پدید آمد که تنزیه مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه به نفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنابراین صفات تعدد قدیم لازم می‌آید. در صورتی که گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات نه عین ذات او است و نه جز ذات وی.

همچنین [صفت اراده][1] و شنیدن و دیدن را نیز از خدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می‌دانستند و حال اینکه این گفتار ایشان هم مردود است زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراک مسموع و مبصر است[2] و صفت کلام را نیز نفی کرده‌اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن و دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنفس است درک نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف برخلاف آن تصریح کرده‌اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمه عصر خود آن را پذیرفتند و مردم را بدان واداشتند و پیشوایان دین به مخالفت با ایشان

۱- از «پ». در «ینی» چنین است: و به نفی صفت اراده حکم کردند و آنگاه ایشان را لازم می‌آمد که قدر را هم نفی کنند چه معنای آن بر اراده به کائنات سبقت داشت و به نفی دیدن و شنیدن حکم کردند.

۲- ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل).

برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند[1] و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت به ادله عقلی برخلاف این عقاید برخاستند تا بدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازنـد و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حد وسط طرق مختلف را برگزید و تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و درباره تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادله مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهارگانـه معنـوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنفس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به رد کلیه عقایـد بـدعت گذاران پرداخت و با ایشان درباره مسائلی که برای این بدعتها تهیه کـرده بودنـد از قبیـل صـلاح و اصـلح و تحسین و تقبیح، به گفتگو پرداخت. و عقاید مربوط به بعثت و احوال معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقـاب را تکمیل کرد و بحث درباره امامت را نیز به این موضوع ملحق ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدیـد آمده بود و عقیده داشتند که امامت از جمله عقاید دینی بشمار میرود و بر پیامبر تعیین آن واجـب اسـت. و باید با تعیین کسی که امامت از آن او است خود از عهده این امر بدر آید.

و همین تکلیف بر امت نیز واجب میشود. و غایت و منتهای امر امامت این است که قضیه‌ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی‌شود و به همین سبب آن را به مسائل ایـن فن الحاق کرده و مجموعه آنها را علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره برخلاف بـدعتها گفتگو میشود و این مناظرات کلام صرف است و به علمی باز نمی‌گردد و یا به علت آن که سبب وضـع علـم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان در اثبات کلام نفسانی است.

پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیـدا کـرد و بعـد از وی شـاگردانش ماننـد ابـن مجاهد و دیگران طریقه او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابوبکر باقلانی از آنان فراگرفـت و در طریقـه مزبور بمقام پیشوایی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به عرض نمیباشد و در دو زمان بـاقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقـاد بـه آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کننده اعتقادات) متوقف بـر ایـن عقایـد اسـت و (هم از این رو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول میشود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی بشمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخـی اوقـات بشـیوه صناعی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر صناعت منطق که بدان ادلـه را می‌آزمایند][2] و قیاسها را بوسیله آن معتبر میشمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسـلام رواج نیافتـه و

۱- و این در سال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریه مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفـان را بـه شـدت تازیانـه میزد و وقایع «محنت» پدید آمد.

۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی‌بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار میرفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود و از این رو فن منطق در میان ایشان متروک بود. آنگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب «شامل» را املا کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد و مردم آنرا بمنزله راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم بخواندن آن پرداختند و میان آن فن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند بدینسان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله میباشد و همچنان که ادله علوم فلسفی را با منطق می آزمایند ادله دیگر علوم را نیز با آن میسنجند. و از آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگریستند و با بسیاری از آنها با براهینی که بدیشان رسیده بود مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون آنها را با معیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل آن معتقد نشدند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقه مزبور از مصطلحات ایشان گردید و مباین طریقه نخستین بود و آنرا بنام طریقه متأخران می‌خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه بتألیف پرداخت غزالی (رح) بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و به تقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه متأخران پس از ایشان به درآمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع دو علم (کلام و فلسفه) بر ایشان مشتبه شد چنانکه به سبب اشتباه مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی میشمردند.

و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش برای اثبات وجود باری و صفات او به کائنات و احوال آن استدلال می‌کردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات درباره جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن از این حیث می اندیشد که بر فاعل دلالت میکند همچنین اندیشه فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجود مطلق و مقتضیات ذاتی آن است لیکن نظر متکلم در وجود از این لحاظ است که بر موجد دلالت میکند. خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن علم عبارت از عقاید ایمانی[1] است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح باشد ممکن است بر آنها با ادله عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها و شبهه‌ها از این عقاید زائل گردد و هرگاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما در این باره

۱- اسلامی. پ.

بتدریج و نسل به نسل تغییر یافته است و همه آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و رفع حجت‌ها و ادله را می‌طلبیدند آن وقت به صحت آنچه ما درباره موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمی‌کنند. و در نزد متأخران دو طریقه با هم درآمیخته و مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که بازشناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی‌آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده‌اند در کلیه تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده‌اند.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم به این طریقه بدین منظور توجه می‌کنند که به مذاهب گوناگون و شیوه اغراق در معرفت محاجه و مناظره آگاه شوند زیرا در این طریقه استدلال بحد وفور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقه قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آنرا میتوان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده‌اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش به رد بر فلاسفه بپردازد لازم است به کتب غزالی و امام ابن خطیب (فخر رازی) رجوع کند. در اینگونه کتب هرچند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقه متأخران پس از آنان مشاهده می‌شود با یکدیگر مشتبه نشده است. و خلاصه سزاست که بدانیم این دانش معروف به علم کلام در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحده و بدعت گذاران منقرض شده‌اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده‌اند برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاقات آن تنزیه کند باقی نمانده است. و جنید (رح) به قومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان به افاضه در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه‌های نقص منزه میسازند. جنید گفت:

«نفی عیب در جایی که عیب محال باشد خود عیب است» لیکن با همه این، علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال‌های نظری درباره اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مؤمنان است.[1]

۱- وَاللهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ۳: ۶۸.

فصل[1]

در کشف حقیقت از متشابهات[2] کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که به سبب آنها در عقاید طوایف سنی «پیروان سنت» و بدعت گذاران روی داده است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر (ص) را در میان ما برانگیخت تا ما را به رستگاری و کامیابی در نعمتها بخواند و قرآن کریم را به زبان عربی آشکار و روشن نازل کرد و در آن ما را به تکالیفی مخاطب ساخت که مایه رهبریمان به سعادت است و در ضمن این خطاب لازم بود صفات و نامهای خود (سبحانه) را یاد کند تا ذات خویش را به ما بشناساند و روان وابسته به تن آدمی و وحی، را بازگوید و فرشتگانی را که میانجی میان او و پیامبران هستند نام برد و هم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تهدید آمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچ رو برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. و هم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره‌ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست و کلیه اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده و جستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه میفرماید: «اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاد از آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار میروند و دیگر متشابهاتند پس آنان که در دلهایشان میلی به باطل است به منظور فتنه‌جویی و جستن تأویل آنها از متشابهات پیروی میکنند در صورتی که هیچکس جز خدا تأویل آنها را نمی داند و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم همه از نزد پروردگار ماست، ولی جز خردمندان پند نمیگیرند»[3]. و صحابه دانشمند سلف و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده‌اند که «محکمات» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آنها ثابت است و به همین سبب فقیهان در اصطلاحات خود میگویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد.» و اما درباره مشابهات ایشان را گفته‌های گوناگونی است برخی گفته‌اند: متشابه آیاتی هستند که به علت تعارض آنها با آیه دیگر یا با عقل، برای صحت معنی آنها به اندیشه و تفسیر نیاز داشته باشند و به سبب همین تعارض دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند و مشتبه میشوند و برحسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «متشابه گفتاریست که بدان ایمان می آورند، ولی به آن عمل نمیکنند.» و مجاهد و

۱- این فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخه خطی «ینی جامع» نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فراگرفته است.

۲- متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکمات است که در قرآن آیه (۵) سوره ۳ آل عمران بدان اشاره شده است و سوره محکمه را سوره غیر منسوخه گویند و آیات محکمات عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شنونده به علت وضوح و روشنی معنی نیاز به تأویل و تفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص انبیا (ع) و مقابل آنها را متشابهات خوانند. و بقولی از: قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ... ۶: ۱۵۱ تا آخر سوره آیات محکماتند. از اقرب الموارد و منتهی الارب آیه مزبور از سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۵۲ است.

۳- هُوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ... ۳: ۷.

عکرمه گفته‌اند: «هرچه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و امام الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده‌اند.

و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته‌اند: متشابه آیاتی است که راهی بدانستن آنها نباشد مانند: علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که در این باره مردم را بدان تهدید کرده‌اند و حروف تهجی اوایل سوره‌ها. و اینکه در آیه میفرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار میروند» یعنی بخش عمده و بیشتر آن. و بنابراین متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف آیات محکم می‌آورند.

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرار داده است از این رو که آنها را به معنی‌هایی تأویل یا تفسیر کرده‌اند که از زبان عرب یا همان زبانی که ما را بدان خطاب کرده است مفهوم نمیشوند. و آن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف از حق نامیده است مانند کافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار و فرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزله شرک یا اشتباه کاری بر مؤمنان است یا آنها را بر طبق دلخواه خود هرگونه بخواهند تأویل میکنند و در بدعتهای خویش از آنها پیروی مینمایند. سپس خبر میدهد (سبحانه) که تأویل آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز او آنها را نمیداند و میگوید: «و تأویل آنها را جز خدا کسی نمیداند» آنگاه عالمان را فقط به سبب ایمان به آنها میستاید و میفرماید و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم. و به همین سبب سلف «راسخون» را بطور استیناف[1] خوانده و آنرا بر عطف ترجیح داده‌اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رساتر است. و اگر (واو) را عاطفه بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آن وقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود، زیرا ایشان در این هنگام تأویل را نمیدانند و بالنتیجه غیب نیست و گفتار خدا «همه از نزد پروردگار ما است» بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نامعلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درک میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده‌اند، پس هرگاه اسناد دادن خبر به مسندالیه محال باشد آن وقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. و اگر چنین عباراتی از نزد خدا در دسترس ما قرار گیرد دانستن آنها را بخود وی واگذار می کنیم و خویش را به مدلول آنها مشغول نمیسازیم چه برای ما راهی به درک آنها نیست و عایشه (رض) گفته است: «هرگاه کسانی را بینید که در آیات قرآن بحث و مجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده است» (یعنی در آن قسمت آیه که میفرماید «فی قلوبهم زیغ». دل آنان به بیراهه و باطل منحرف است) پس از آنان بپرهیزید. شیوه و عقیده سلف درباره آیات متشابه چنین است و در سنت نیز الفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را به همان شیوه آیات توجیه میکنند، زیرا منبع همه آنها یکی است[2].

۱- استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را بر ما قبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه کلمه مزبور در لغت نیز به معنی ابتدا کردن و از سر گرفتن است.

۲- زیرا پیرو همه آنها یکی است. B.

و هرگاه انواع متشابهات بنابر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بمـوارد اخـتلاف مـردم دربـاره آنهـا رجوع کنیم. از این رو آن قسمتی از آیات که برحسب گفته‌هـای ایشـان بـه رسـتاخیز و علائـم آن و مواقـع تحذیرها و عدد فرشته‌های موکل بر دوزخیان[۱] و امثال اینها مربوط اسـت نمیتـوان آنهـا را از آیـات متشـابه شمرد و خدا داناتر است، زیرا در آنها لفظی نیامده است که بتـوان آنهـا را توجیـه کـرد یـا بطریـق دیگـری دریافت، بلکه آیات مزبور از زمانهای حادثه‌هایی است که بـر طبـق نـص[۲] قـرآن علـم و دریافـت آنهـا بخـدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن به زبان پیامبر او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنهـا در نزد خداست»[۳] و جای شگفت است که برخی آنها را در زمره متشابهات شمرده‌اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، در حقیقت از حروف هجا هسـتند و بعیـد نیسـت کـه از آنهـا معـانی خاصی اراده شده باشد چنانکه زمخشری گفته است این حروف اشاره به هدف بلند اعجاز میباشد، زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن حروف تألیف شده است و بشر در فهم آنها همه با هم برابرند، ولی پس از ترکیب حروف می‌بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور از ایـن شـیوه‌ای کـه دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی‌ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در این صورت باید به نقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف به معنی جدید) باشد مانند اینکه میگویند «طـه» کنایـه از «یـا طاهر» و «هادی» است و امثال اینها. و حال آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و از این رو نظریه متشابه در باره آنها پدید می آید.

و اما درباره وحی و فرشتگان و روح و جن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنـی و دلالت حقیقی آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی متعارف و معمولی نیسـت (کـه همـه آنهـا را بشناسند) و بدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده شده‌اند و گاهی برخی از مردم کلیه مسـائلی را که از لحاظ مفهوم مشابه آنها هستند به موضوع مزبور ملحق میکنند از قبیل: کیفیات رسـتاخیز و بهشـت و آتش (دوزخ) و دجال و فتنه‌ها (فتنه‌هائی که پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده (پیش از رستاخیز) و هر آنچه مخالف عادات مألوف مردم است و این فکـر چنـدان هـم از حقیقـت دور نیسـت، ولـی جمهور عالمان و به ویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه هر یک را همچنانکه در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنابراین متشابهی باقی نمیماند بجز صـفاتی کـه خدا خویشتن را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده اسـت، از قبیـل صـفاتی کـه ظـاهر آنهـا از نقصان یا ناتوانی حکایت میکند و مردم پس از سلف که شیوه و عقیده آنها را بیان کردیم درباره این ظـواهر

۱- اشاره به «سندع الزبانیه» ۹۶: ۱۸ و زبانیه به معانی سرکش از جن و انس و سرهنگ یا شرطی دوزخیان اسـت و در صـحاح آمده است زبانیه در نزد عرب به معنی شرطه است و فرشتگان موکل بر دوزخ را از این رو بـدان نامیـده‌انـد، زیـرا بوسـیله آنهـا دوزخیان را به دوزخ میرانند. (از اقرب و منتهی الارب).

۲- نعت B.

۳- رجوع به سوره ۷ (الاعراف) آیه ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

اختلاف کرده و با هم به ستیز برخاسته‌اند و در نتیجه به عقاید آنان بدعت‌ها راه یافته است و اینک به بیان شیوه‌ها و عقاید آنان میپردازیم و سعی میکنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدا یاری نمی‌طلبیم: باید دانست که خدا (سبحانه) خود را در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا- توانا- اراده کننده- زنده- شنوا- بینا- متکلم- جلیل- کریم- جواد- منعم- عزیز- عظیم. و همچنین برای خود دو دست و دو چشم و پا و زبان و جز اینها ثابت کرده است و بنابراین برخی از این صفات صحت خدایی او را ایجاب میکند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همه آنهاست و دسته‌ای از آنها صفت کمال میباشد مانند شنوایی و بینایی و کلام و بعضی مایه توهم نقص میشود مانند: مستقر بودن. و نازل شدن. و آمدن. و همچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار میروند.

گذشته از این شارع چنانکه در صحیح آمده است (صحیح بخاری) به ما خبر داده که ما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینیم چنانکه هیچکس از حق برخورداری از دیدار او محروم نمیشود[1] اما صحابه سلف و تابعان برای خدا صفات خدایی و کمال را به ثبوت رسانیده و درباره معنی آنچه مایه توهم نقص میشود سکوت اختیار کرده و آنرا بخود وی واگذاشته‌اند، ولی پس از ایشان در میان مردم اختلاف روی داده است و پس از ظهور معتزله آنها اینگونه صفات را احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بثبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده‌اند و انسان را آفریننده کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری‌هایش دانسته و آنها را به قدرت خدای تعالی مرتبط نکرده‌اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل نامیده‌اند، گذشته از اینکه نخست به نفی سرنوشت و قضا و قدر و اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم قدرت و اراده‌ای حادث است معتقد شده‌اند چنانکه در صحیح خبری در این باره نقل شده و عبدالله بن عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده‌اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به و اصل بن عطای غزال[2] شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملک بن مروان[3] از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سرانجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی از پیروان آنان از این عقیده منصرف شدند و از آن جمله ابوالهذیل علاف را میتوان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار میرفت و این

۱- در متن به غلط (لانضام) چاپ شده است، ولی دسلان به نقل از ترجمه ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به «لاتضام» تصحیح کرده است.

۲- در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است، ولی صورت متن صحیح است چه ابوحذیفه واصل بن عطاء در سال ۸۰ هجری (۷۰۰- ۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیده معتزله را در بصره بیاموخت و در سال ۱۳۱ ه (۷۴۹- ۷۴۸ م) درگذشت. (از حاشیه دسلان- جلد ۳).

۳- پنجمین خلیفه بنی امیه.

طریقه را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فراگرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت. ابوالهذیل در موضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفه (یونان) پیروی میکرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد[۱] و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و به شدت در نفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جبائی پدید آمدند و طریقه ایشال را بنام علم کلام می‌خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از این رو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و به همین سبب شافعی میگوید: «آنها سزاوار آن هستند که ایشان را با شاخه‌های درخت خرما بزنند و در میان کوچه‌ها آنها را بگردانند» و گروه مزبور طریقه معتزله را استوار ساختند و قسمتی از اصول آنرا اثبات و برخی از قواعد آنرا رد کردند تا آنکه شیخ ابوالحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمناظره پرداخت و طریقه آنان را ترک گفت. و او نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حرث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقه سنت بودند پسندید و از این رو گفتارهای ایشان را با استدلالهای علم کلام تأیید کرد[۲] او صفات قائم بذات خدای تعالی از قبیل علم و قدرت و اراده را بثبوت رسانید تا دلیل تمانع[۳] و صحت معجزات پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت میکردند زیرا هر چند ظاهر آنها سبب توهم نقصی است که عبارت از آواز و سخن گفتن میباشد و هر دو از امور جسمانی است، ولی برای کلام در زبان عرب معنی دیگری بجز سخن گفتن و آواز نیز وجود دارد و عبارت از چیزیست که در دل بگذرد و حقیقت معنی کلام گونه دوم است نه مفهوم نخستین. از این رو این معنی را برای خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده‌اند که این صفت قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات دیگر عمومی است و کلمه قرآن نامی مشترک بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثر جدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است و به آواز قرائت میشود.

از این رو هرگاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هرگاه بگویند خوانده شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است.

و امام احمد بن حنبل پرهیز میکرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند.

۱- ابراهیم بن سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است.

۲- در متن بجای «فایده» «فایدة» چاپ شده و دسلان از ترجمه ترکی آنرا تصحیح کرده است.

۳- تمانع در اینجا به معنی ممانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده‌هاست که آنرا بمنزله دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

زیرا از ائمه سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهای نوشته شده یا قرائتی که بر زبان جاری میشود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر می آیند.

و آنچه او را از پیروی اینگونه نظریات منع میکرد پرهیزگاری وی بود و متابعت از طریقی جز شیوه سلف در نظر وی به منزله انکار ضروریات دین بشمار میرفت و زینهار که وی به چنین راهی بگراید.

و اما شنیدن و دیدن هرچند مایه توهم اعضا میشود، ولی از لحاظ لغوی بر ادراک شنیدنی و دیدنی هم دلالت میکند و بنابراین ایهام نقص در این هنگام از آن منتفی میشود، زیرا مفهوم مزبور یک حقیقت لغوی در کلمات مزبور میباشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار و دستها و چشمها و مانند اینها را به طریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و به علت ایهام نقص مشابهت، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و برحسب شیوه عرب که هنگام دشواری درک حقایق الفاظ، راه مجاز را برمیگزینند، به معانی مجازی آنها توجه کردند مانند گفتار خدای تعالی «درباره دیوار» که میخواست فرود آید.[۱] و امثال آن که در نزد عرب شیوه معروفی است و همه بدان آشنا هستند و بدعت و روش تازه‌ای نیست. و آنچه آنان را به این گونه تأویل واداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است[۲] این است که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان و متأخران فرقه حنبلی[۳] مرتکب توجیه این صفات شدند.

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنها مجهول است و از این رو درباره «بر عرش مستولی و مستقر شد»[۴] میگویند، استیلا و استقرار برای او برحسب مدلول و معنی لفظ «استوا» ثابت میشود و این توجیه را از این رو لازم می‌دانند تا مبادا مدلول لفظ تعطیل و فروگذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب[۵] آنها را نفی میکند به کیفیت آن قائل نیستیم از قبیل این گونه آیات: نیست مانند او چیزی[۶]، دانم پاک بودن خدا از آنچه وصف میکنند[۷]، خدا از آنچه ستمکاران

۱- در این آیه فَوَجَدا فِيها جِداراً «يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ» ۱۸: ۷۷.

۲- یعنی واگذار کردن معنی آنها به خدا و سکوت کردن درباره فهم آنها.

۳- پیروان امام احمد بن حنبل مروزی (۱۶۴- ۲۴۱ ه) را «حنابله» یا حنبلیان میگفتند که اغلب آنان از محدثان بودند چه بقول صاحب بیان الادیان (ص ۳۱) مذهب حنبلی فرقه‌ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمد بن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و زمره‌ای از بزرگان محدثان مانند محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل کرده‌اند و کتاب مسند الامام از تألیفات وی شامل سی هزار حدیث در ۲۴ مجلد است. دسلان کلمه «محدثون» را از معنی لغوی آن گرفته (ص ۷۷ ج ۳) و آنرا «Postérieurs» لاحق- مؤخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است.

۴- ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ، ۷: ۵۴.

۵- سلوب جمع سلب و در اینجا به معنی سلب کلیه صفات مخصوص به موجودات دیگر از خداست.

۶- لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۴۲: ۱۱.

۷- سُبْحانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۲۳: ۹۱ و چند آیه دیگر.

میگویند برتر است[۱]، نزاده و زائیده نخواهد شد[۲]، و نمی‌دانند که آنها با همه این از در تشبیه درآمده‌اند در اینکه قائل به اثبات (استواء) هستند در حالیکه استواء در نزد لغویان به معنی استقرار و جایگیر شدن است و این صفتی جسمانی است.

و اما اینکه با روش زشت خود از فروگذاشتن و تعطیل لفظ می‌هراسند هیچ محذوری در آن نیست، بلکه محذور در تعطیل و فروگذاشتن الوهیت است و همچنین روش زشت غیرقابل تحملی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست، زیرا در تکالیف امور متشابه روی نداده است آنگاه ادعا میکنند که این شیوه مذهب سلف است.

در صورتی که هرگز آنان چنین روشی نداشته‌اند و پناه بخدا از چنین نسبتی. بلکه مذهب سلف چنانکه ما نخست بیان کردیم عبارت از تفویض مقصود از آن آیات بخداست و سکوت برگزیدن در فهم آنها.

و گاهی درباره اثبات استواء برای خدا به گفتار مالک استدلال میکنند که گفته است. استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است، ولی مقصود مالک این نیست که ثبوت استواء برای خدا معلوم است و زینهار که چنین گفتاری به وی نسبت داده شود، زیرا او میداند که مفهوم و معنی استوا در لغت معلوم است که همان صفت جسمانی است و کیفیت آن به معنی حقیقت آن است، زیرا حقایق صفات کلاً عبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است.

همچنین برای اثبات مکان به حدیث (سوداء)[۳] استدلال میکنند که پیامبر (ص) چون از وی پرسید خدا کجاست و او پاسخ داد، در آسمان. پیامبر (ص) فرمود: باید او را آزاد کرد چه او از زنان با ایمان است، ولی پیامبر (ص) به علت اینکه او برای خدا اثبات مکان کرده بود ایمان وی را مورد تصدیق قرار نداد، بلکه بدین سبب او را با ایمان خواند که به ظواهر آنچه آورده بود از قبیل اینکه خدا در آسمان است ایمان داشت و از این رو در زمره کسانی درآمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشابه ایمان آورده بودند بی‌آنکه در جستجوی کشف معنی آنها باشند. و یقین به نفی مکان به دو علت حاصل میگردد: نخست دلیل عقل که نیازمندی و احتیاج را از خدا سلب میکند و دوم دلایل سلوب که منزه بودن وی را اعلام میدارد از قبیل: نیست مانند او چیزی و نظایر آن و گفتار وی، و اوست خدا در آسمانها و در زمین[۴] چه یک موجود در آن

۱- در متن چنین است. تعالی الله عما یقول الظالمون، ولی در قرآن چنین آیه‌ای یافت نشد، بلکه در سوره ۱۶ (النحل) آیه (۳) چنین است: تَعالی عَمَّا یُشْرِکُونَ ۱۶: ۳ و در سوره ۲۷ (النمل) این آیه هست. فَتَعالَی الله عَمَّا یُشْرِکُونَ ۷: ۱۹۰ آیه ۶۴. و در سوره المؤمنون چنین است: فَتَعالی عَمَّا یُشْرِکُونَ ۲۳: ۹۲.

۲- لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ ۱۱۲: ۳.

۳- سوداء کنیز معاویهٔ بن حاکم بود که می‌خواست او را آزاد کند و در این باره با پیامبر ص مشورت کرد که ایمان و اعتقاد آن زن را مورد آزمایش قرار دهد تا اگر شایستگی داشته باشد او را آزاد کند.

۴- وَ هُوَالله فی السَّماواتِ وَ فی الْأَرْضِ ۶: ۳.

واحد ممکن نیست در دو مکان باشد. و بنابراین بطور قطع در این آیه منظور مکان نیست، بلکه مراد چیز دیگری است.

آنگاه «حنبلیان» توجیهی را که درباره ظواهر رخسار و دو چشم و دو دست و فرود آمدن و سخن گفتن با حروف و آواز ساخته بودند طرد کردند و برای آن معانی و مفاهیمی که از امور جسمانی عمومی‌تر بود قرار دادند و خدا را از مدلول جسمانی آن منزه کردند و با اینکه این توجیه موافق اصول زبان عرب نبود، ولی نخستین و آخرین استدلال ایشان بر آن متکی بود.

به همین سبب اهل سنت و متکلمان اشعری و حنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را در این خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمد بن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروف است.

و اما «مجسمیان» نیز به همین شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و می گفتند: ولی او نه مانند اجسام است. در صورتی که در منقولات شرعی برای خدا کلمه جسم دیده نشده است، بلکه اثبات همین ظواهر آنان را بر اظهار چنین نظریه‌ای گستاخ کرده بود. آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند، بلکه در آن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندارهای حنبلیان جسمیت را اثبات کردند و او را به گفتار متناقض پستی منزه میساختند بدینسان که میگفتند. جسمی است ولی نه مانند اجسام «دیگر» و حال آنکه جسم در لغت عرب چیز عمیق محدود است. و گذشته از این تفسیر میگفتند: وی قائم بذات یا مرکب از گوهرهاست و جز اینها. آنان اصطلاحات متکلمان را می گرفتند و از آنها معانی خاصی اراده میکردند که مباین مدلول لغوی آنها بود و به همین سبب مجسمیان در بدعت و بلکه در کفر بیشتر به مبالغه میپرداختند چه آنها برای خدا اوصافی اثبات میکردند که مایه توهم نقصان در وی میشد و چنین اوصافی به هیچ رو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشد.

از آنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثان حنبلیان و بدعت گذاران معتزله و مجسمیان معلوم شد و در میان محدثان گروهی هم از غالیان «غلات» دیده میشوند که آنها را مشبهی مینامند چه آنها درباره تشبیه (خدا بدیگر اشیاء) تصریح دارند بحدیکه حکایت میکنند یکی از آنان گفته است: فقط از من درباره ریش و اعضای تناسلی خدا پرسش مکنید آن وقت درباره هر چه جز این دو بنظر شما میرسد بپرسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمه آنان بدان قائلند آن وقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی و کتب اهل سنت پر از مخالفت با این گونه بدعتهاست و با دلایل صحیح به تفصیل آنها را رد کرده‌اند. و ما به اختصار به آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعه گفتارهای گوناگونی را که در این باره آمده است از یک دیگر بازشناسیم.

و ستایش خدایی را که ما را به این رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی‌فرمود به هیچ رو رهبری نمی‌شدیم.[۱]

و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز و دجال و فتنه‌ها و علامات «پیش از وقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درک آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بر وفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنتند توجیه کنیم، در زمره متشابهات محسوب نخواهند شد، ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنها میپردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم:

باید دانست که عالم بشریت شریف‌ترین و برترین عوالم موجودات است. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی میکند، ولی با همه این، در این جهان مرحله‌های مختلفی وجود دارد که هر یک به علت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است چنانکه گویی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱- عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشه امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی ایجاب کرده است.

۲- عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آن وقت انسان با حواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است درک می‌کند و اشیاء را در جایگاه هایی می‌بیند که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژده رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دنیوی و اخروی برای انسان دست میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همه افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳- مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنان که خدا ایشان را به معرفت و توحید خود مخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشان را به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴- مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشویند و به عالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می‌یابند و برحسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه جزای بزرگ را درک میکنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می‌بینند و یا به عذاب آتش «دوزخ» کیفر می‌یابند و گواه دلیل دو مرحله نخستین و دوم حسی و گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبران است و گواه مرحله چهارم آیاتی است که بوسیله

۱- الْحَمْدُلِلّهِ الَّذِی هَدانا لِهذا وَ ماکُنّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلا أنْ هَدانَا الله ۷: ۴۳.

وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و درباره معاد و احوال برزخ و رستاخیز بـه آنـان خبـر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات بـرانگیختن و رستاخیز ما را بدان متوجه ساخته است و آشکارترین دلیل بر صحت آن این است که اگر برای افـراد انسـان زندگانی دیگری بجز آنچه دیده میشود پس از مرگ نمی‌بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او اسـت روبرو شود آن وقت ایجاد نخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر میرسید، زیرا اگـر مـرگ نیسـتی باشـد سرانجام آدمی به نیستی منتهـی میشـد و آن وقـت بـرای نخسـتین زنـدگانی وی در ایـن جهـان حکمتـی نمی‌یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محال است.

و چون مرحله‌ها و احوال چهارگانه ثابت شد اینک بـه شـرح و بیـان مشـاعر آدمـی در مراحـل مزبـور میپردازیم و هنگامی که مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مراحل یاد کرده با هم متفاوت است و اخـتلاف آشکاری در آنها وجود دارد آن وقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحله نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرماید: و خـدا شـما را از شـکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی‌دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافریـد، باشـد که شکر کنید[۱].

پس با این مشاعر است که انسان به فراگرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش را تکمیل می‌کند و حق عبادتی را که به رستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان در مرحله دوم یا در مرحله خواب به عین همان مشـاعر حسـی ظـاهر اسـت لـیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هر چه در خواب درک کرده است یقین حاصـل میکند و با آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، به مشاهدات خود در عالم خـواب هیچ شک و تردیدی نمی‌کند.

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیده حکما که میگویند: قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترک میراند که فصل مشترک میان حس ظاهر و بـاطن اسـت، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیه حواس صورت می‌پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رویاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یـا فرشـتگان اسـت پایـدارتر و راسـخ‌تـر از رویاهای خیالی شیطانی است، ولی چنان که ثابت کرده‌اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریه متکلمان است که در این باره به اجمال پرداخته و گفته‌اند: خواب ادراکی است که خـدا آنرا در حواس آدمی می‌آفریند و آن وقت برای او نظیر همان کیفیاتی که در بیداری دست میدهـد در عـالم خواب نیز پدید می آید.

۱- وَالله أخْرَجَكُمْ من بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۱۶: ۷۸.

و این نظریه شایسته‌تر است هرچند کیفیت آنرا نمی‌توان دریافت. و این ادراک که در خواب روی می‌دهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیله مشاعر حسی در مرحله‌های بعد از آن پدید می‌آید.

و اما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامی که آن کیفیت به ایشان دست می‌دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می‌بیند و سخن خدا را از خود او یا از فرشتگان می‌شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می‌بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه‌اش می‌پیماید[1] و در آن بر براق سوار می‌شود و در آنجا پیامبران را می‌بیند و به ایشان درود می‌گوید و انواع مشاعر حسی را درک می‌کند همچنان که آنها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب درمی‌یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی می آفریند اما نه بوسیله ادراک عادی بشر که به کمک جوارح و اعضاست.

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را به سبب اینکه می‌گوید: «خیال صورتی را بحس مشترک میراند» تا مرحله خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین از این تنزل چنین لازم می‌آید که حقیقت وحی و رویای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتی که چنین نیست و برحسب آنچه درباره رویای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می‌شود که حقیقت رویای مزبور فروتر از وحی بوده است[2] همچنین کیفیت خود وحی با رویای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح «بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بر وی نازل می‌شد و پس از سوره برائت در جنگ تبوک یکسره بر وی نازل شد در حالیکه بر پشت ناقه خود سوار بود در صورتی که اگر این وحی تنها به سبب تنزل فکر به مرحله خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترک می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

و اما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می‌باشد در حالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به اجسام باز می‌گردند، در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دو فرشته (نکیر و منکر) را می‌بیند که از وی سؤال می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) با دیدگان سر مشاهده می‌کند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر می‌شوند. می‌بیند و صدای حرکت پای آنان را هنگامی که از وی منصرف می‌شوند می‌شنود آنچه را درباره توحید یا تقریر دو کلمه شهادت و جز اینها به وی تلقین می‌کنند می‌شنود و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بر لب چاه

۱- سُبْحانَ الَّذِی أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا من الْمَسْجِدِ الْحَرامِ... ۱۷: ۱.

۲- رجوع به ص ۲۰۲ و ص ۲۱۷ (ج ۱) همین کتاب شود.

بدر ایستاده بود که در آن کشتگانی از مشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایک آنان را بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه‌ها سخن میگویی؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند به آنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می‌شوند به گوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی این جهان احساس می‌کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را برحسب مراتبی که دارد در می‌یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی‌شود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر این جهان حسی است و به کمک اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می‌آفریند انجام می‌یابد و راز آن این است که بدانیم نفس انسانی به سبب بدن و مدارک آن ایجاد می‌شود و بنابراین هرگاه به علت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری در حالت وحی از مرحله مشاعر بشری به مرحله مشاعر فرشتگی، بدن از نفس جدا شود آن وقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می‌برد و در آن مرحله به سبب آنها هرگونه ادراکی که بخواهد حاصل می‌کند چنانکه ادراک نفس در این حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی‌یافت.

گفتار اخیر از غزالی (رح) است و هم می‌افزاید که: «نفس انسانی صورتی است که پس از جدایی برای آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراک به منزله نمونه‌ها و صورتهائی باقی میماند».

و من میگویم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می‌کند که از بکار بردن این اعضا در بدن علاوه بر ادراک حاصل می‌شود. و هرگاه کلیه این نکات را نیک دریابی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همه مراحل چهارگانه وجود دارد، ولی نه بدانسان که در زندگانی این جهان بود، بلکه از لحاظ قوت و ضعف بر حسب احوالی که بر آنها عارض می‌شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به اجمال اشاره می‌کنند و می‌گویند: خدا به سبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می‌آفریند. و به همان اندازه که ما توضیح دادیم بدان توجه میکنند. این است مختصری برای روشن شدن اقوال گوناگون در خصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش از این در این باره گفتگو می‌کردیم ممکن بود خواننده از درک آن عاجز آید پس سخن را پایان میدهیم و از خدا سبحانه می‌طلبم که ما را بدرک و فهم درباره انبیا و کتاب خود رهبری فرماید و ما را به راهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید[1].

۱- وَالله يَهْدِي من يَشاءُ ۲: ۲۱۳.

فصل یازدهم

در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است. و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنان که پس از ایشان بوده‌اند، شیوه حق هدایت شمرده میشده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن به کنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدنیا شیوع یافت و مردم به آلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی‌آید و بظاهر کلمه مزبور لقبی است. و کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفه[1] است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان بپوشیدن آن اختصاص نیافته‌اند. و من می‌گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمه مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب بپوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می‌گرائیدند.

و چون این گروه به مذهب پارسایی و تنهایی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای[2] «حال- دل» ادراک کننده ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این رو که انسان از لحاظ اتصاف به ماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراک بازشناخته می‌شود و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانشها و معارف همچون: یقین و گمان و شک و وهم.

و دیگر ادراکی برای احوال عادی که به عهده اوست مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها بنابراین روان[3] خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنانکه گفتیم.

و برخی از این ادراکها از دیگری پدید می‌آیند چنانکه دانش از ادله حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناک یا لذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به دنبال استراحت[4] و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها

۱- مشتق از صفا یا از صفه یا از صفت است. «نسخه خطی ینی جامع».

۲- از «پ» در چاپ‌های مصر و بیروت، مآخذ غلط است.

۳- در چاپ پاریس «معنی العاقل» و در چاپ‌های مصر و بیروت «روح العاقل» و در نسخه «ینی جامع» «جزء العاقل» است و در این ترجمه صورت چاپ‌های مصر و بیروت برگزیده شد.

۴- در چاپ‌های مصر و بیروت و «ینی» که اغلب بی‌نقطه است حمام و در «پ» جمام است.

تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و ناخواه بدنبال هر مجاهدتی برای او حالی «وجد» دست می‌دهد که نتیجه آن مجاهدت است. و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می‌کند و برای مرید مقامی می‌شود و یا عبادت نیست[۱] و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده است مانند: اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی به مقام دیگر ارتقا می‌یابد تا سرانجام به مقام[۲] توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید: «کسی که بمیرد و بکلمه توحید (لاالله الاالله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود.»

بنابراین مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بپیماید و به مقام برتر ترقی کند و اصل همه مقامات مزبور طاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می‌آید که نتایج و ثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها پی در پی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد. و هرگاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطره‌های نفسانی و واردات قلبی. از این رو مرید ناگزیر باید به محاسبه نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیجویی کند و به حقایق آنها در نگرد، زیرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق[۳] خود در می‌یابد و برای یافتن اسباب آن به محاسبه نفس می‌پردازد.

و بجز گروه اندکی از مردم دیگران در «محاسبه نفس» با صوفیان شرکت نمی‌جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گویی جنبه عمومی دارد. و هدف پارسایان (متشرعه) هرگاه به این نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در چگونگی اجرای (احکام) و فرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص به طاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) به یاری ذوق‌ها و وجدها (حال- دل)[۴] از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس در افعال و ترک‌ها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجدهایی است که در

۱- در «پ» می‌باشد.

۲- مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیزی است هرگاه اراده کند بی‌آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. (از رساله کلمهٔ التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی.

۳- در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق به تجلی خود آنرا در دلهای دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل باز می‌شناسند بی‌آنکه این شناسایی را از کتابی بجوید (از تعریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

۴- حال عبارت از کمال زودگذر نامحسوسی است. (از رساله کلمهٔ التصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی). و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب الوجد شود.

پرتو مجاهدات بدست می آیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می‌شود که از آن به مقامی دیگر ارتقا می‌یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع‌های لغوی برای معانی متداول است ولی هرگاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشند برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. این است که صوفیان به این نوع دانش اختصاص یافته‌اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی‌شود[۱] و جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت به دو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی دهندگان است که عبارت از احکام عمومی درباره عبادات و عادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص به گروه صوفیان دارد و درباره مسایل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس درباره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهایی که در این راه بدست می آید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی به ذوق برتر نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است.

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان درباره فقه و اصول و کلام و تفسیر و جز اینها به تألیف پرداختند رجالی[۲] از پیروان این اصول نیز درباره طریقت خویش تألیفاتی کردند از آن جمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترک آن کتبی نوشته‌اند چنانکه [محاسبی[۳] در کتاب «رعایة» این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، به تألیف پرداخته‌اند[۴]] چنانکه قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق پرداخته‌اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیا» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس به بیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار میبرند شرح داده است.

و بنابراین علم تصوف در میان ملت اسلام به مرحله دانش مدونی رسیده است در صورتی که در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار میرفت و احکام آن از سینه رجال فراگرفته میشد چنانکه دیگر دانشهایی که در کتب تدوین شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جز اینها نیز نخست در سینه‌های رجال بود.

۱- از «پ» در نسخ دیگر بجای یوجد لغیرهم، لواحد غیرهم است.

۲- رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اطلاق میشود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده‌اند.

۳- ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی مؤلف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ ه (۸۵۸-۸۵۷ م) درگذشته است. رجوع به ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا شود.

۴- در چاپهای مصر و بیروت نیست و نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ «پ» مطابقت دارد.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست میدهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حس بـه ادراک هیچیـک از آن اطلاعـات نائـل نمیشوند. و روح هم از همان عوالم است. و سبب کشف مزبور این است که هرگاه روح از حس ظاهر به ادراک باطن باز گردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می‌یابد و تسلط و فرمانروایی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه‌ای بدست می آورد و ذکر مرید را برای حالت یاری میدهد چه این ذکر برای نمو روح بمنزلـه غذاست و از این رو پیوسته نمو میکند و فزونی مییابد تا بمرحله شهود میرسد پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس برافکنده میشود و وجود نفسی که از ذات خـود دارد کامـل مـی‌شـود و آن عـین ادراک است.

و در این هنگام برای او مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی و تقرب ذات او در تحقق حقیقـت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می‌آید.

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می‌دهد و آن وقت از حقایق عالم وجود مسائلی درک می‌کنند که دیگران از درک آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی میبرند و به یاری همت‌ها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می‌کنند و این موجـودات مطیـع و مسخر اراده ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه به این کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی کـه دربـاره سـخن گفتن از آن مأمور نشده‌اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدیـد مـی‌آیـد نـوعی آزمـایش می‌شمرند و هرگاه برای ایشان روی دهد التجا می‌جویند[1].

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده‌ای اتصاف داشتند و بیش از هر کس از ایـن کرامات بهره‌مند بودند، ولی ایشان توجهی بکرامـات مزبـور نداشـتند. و در فضـایل ابـوبکر و عمـر[2] (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رسـاله قشـیری نـام آنـان آمـده و متأخرانی که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند.

پس از چندی دسته‌ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث دربـاره ادراکـات مـاورای آن بسـیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان درباره این موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافـت و ایـن برحسب اختلاف تعلیمات ایشان درباره کشتن قوای حسی و تغذیه روح عاقل به ذکر پیدا شد که در پرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیه نفس ادراکی برای آن حاصل می‌شود که در ذات آن وجود دارد و پـس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که در این هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشـان بـه

۱- از «پ».

۲- و عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمه خویش: ابوبکر و عمر و علی آورده اسـت کـه بـا نسـخه خطـی «ینی جامع» مطابق است.

کشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیه حقایق آنرا از عرش تا فرش[۱] بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتاب احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانی که در خلوت و تنهایی و با گرسنگی بسر میبرند نیز کشف دست دهد هرچند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگر مرتاضان. و مراد ما تنها کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینه تابناک را در نظر می‌آوریم که هرگاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و برخلاف صورت حقیقیش جلوه‌گر می‌شود، ولی هرگاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنابراین استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران به این نوع کشف توجه کردند درباره حقایق موجودات علوی و سفلی و حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز به بحث پرداختند و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمیجستند از درک ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بود و دسته‌ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشتند و در رد و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور وجدانی است[۲].

«تفصیل و تحقیق[۳]» در ضمن سخنان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده می‌شود که میگویند: خدای تعالی مباین آفریده‌های خود میباشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که میگویند. «خدا نه مباین و نه متصل است». و فلاسفه میگویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

و باز متصوفه متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا به معنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدایی وجود ندارد و اینک به تفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می‌کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها میپردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینت در دو مفهوم بکار برده می‌شود:

۱- در متن چنین است: من العرش الی الطش. طش به معنی باران‌ریزه است و معنی آن مناسب مقام نیست و به همین سبب دسلان در حاشیه مینویسد: این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه می افزایند وگرنه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمه آنرا به همان معنی باران‌ریزه آورده است. اگر در گفته دسلان تردید کنیم ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع میکند.

۲- وجدانیات آنهایی است که با حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی).

۳- این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم.

یکی مباینت در حیّز[1] و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله برحسب قید مزبور «حیّز و جهت» بر مکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور درباره تصریح به این مباینت از برخی عالمان سلف روایت شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده‌اند و به همین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «درباره آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل به آنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینکه گفته‌اند یک موضوع خالی از اتصاف به معنی و ضد آن نمی‌باشد، مشروط به این است که از آغاز، اتصاف یافتن آن صحیح باشد وگرنه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی و ضد آن خالی باشد، چنانکه درباره جماد میگویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بی‌سواد است و صحت اتصاف به این مباینت برحسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزه می‌باشد» گفتار بالا را ابن تلمسانی در «شرح اللمع»[2] تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: «درباره آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است و نه پیوسته بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن.» و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا برحسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. و متکلمان منکر این گفتارند از این رو که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم می‌آید.

و این موضوع در علم کلام به تفصیل آمده است و اما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت و وجود و صفات مباین مخلوقات خویش است که در مقابل این مباینت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیه اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله[3] و کسانی که از آنان پیروی کرده‌اند.

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده‌اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده‌اند این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می‌کنند با توجه مخصوص در رد آن می‌کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتفی می‌شود یا مانند جزیی در دیگری مندرج میگردد و بنابراین در نظر مزبور یک

۱- (بفتح ح و کسره مشدد) در لغت به معنی کرانه هر چیز و به معنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آنرا فراگیرد، و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی).

۲- رجوع به کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع» شود.

۳- منظور رساله قشیریه است.

نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی‌گویند که این اتحاد همان حلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح (ع) ادعا می‌کنند و آن شگفت‌آورتر است، زیرا لازم می‌آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعه امامیه درباره امامان است که شرح آن در گفته‌های متصوفه به دو گونه آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می‌باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه‌گاه محدثات است به عبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته به آن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا می‌گرفت.

دوم نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گویی ایشان از گفتار پیروان نظریه حلول به غیریت[1] یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده‌اند و از این رو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و درباره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می‌کنند به مغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور ایشان وهمی نیست که قسیم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آنها در عالم حقیقت عدمند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمی‌توان یافت چنانکه در آینده برحسب امکان در این باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می‌کنند در تعقل نظریه مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنها برای انبیا بطور فطری حاصل می‌گردد و کسانی که در مرتبه دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز به رهبری پیامبران بدین پایه نائل میشوند و آنان که تصور می‌کنند ادراکات مزبور بطریقه علمی هم ممکن است حاصل شود گمراهند][2] و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده‌اند که از شیوه اهل مظاهر[3] پیروی کنند و آن وقت نسبت به اهل نظر و صاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده‌اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیده ابن فارض بدین شیوه گراییده و در دیباچه‌ای که بر این شرح نوشته است درباره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می‌گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو با هم از ذات کریمی که تنها و بی‌گفتگو عین وحدت است صدور یافته‌اند و این

۱- غیریت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد.

۲- در اینجا فصل اضافی پایان می‌یابد.

۳- اهل مظاهر، صوفیانی هستند که معتقدند همه چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده‌اند مظهر «حق» اند. و در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است: و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده‌اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آن وقت... .

صدور را تجلی می‌نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می‌باشد و آن به افاضه ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می‌کنند آمده است:

«گنجی نهان بودم پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از این رو مردم را آفریدم تا مرا بشناسند.»

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی[1] و حقیقت محمدی[2] می‌نامند.

و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیه انبیا و رسل و مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیه اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می‌شود و این مرتبه مثال است سپس از آن به ترتیب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر می‌گردد. و این در عالم رتق است.

اما هرگاه تجلی کند آن وقت در عالم فتق خواهد بود و این مذهب را به نامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می‌خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصله میان سخنان صاحب مشاهده و وجد و گفتارهای صاحب دلیل «استدلالیان» بسیار است.

و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده‌اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست.][3]

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده‌اند و این عقیده‌ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت‌آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا و قسمتهای مختلف وجود نیروهایی است که حقایق موجودات و صورتها و ماده‌های آنها به سبب آنها نیروها پدید آمده‌اند.

و عناصر به آنچه در آنها به سبب آن نیروها هست پدید آمده‌اند و همچنین ماده آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده‌اند. سپس در موجودات مرکب، این نیروها با نیرویی که به سبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر با هیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی به اضافه نیرویی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلک متضمن قوه انسانی و نیروی اضافی خود میباشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفتند و نیرویی که جامع همه این نیروهاست و دارای اجزا

۱- حضرت عمائی درجه و مرتبه احدیت و یگانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود.

۲- حقیقت محمدی: عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی).

۳- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

نمی باشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزیی پراکنده است و آنها را گرد آورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده، بلکه از هر سوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده آنهاست اعتباری است مانند انسانیت یا حیوانیت.

مگر نمی‌بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکیست از این رو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل میکنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این بر طریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می‌کنند، بلکه بنظر ایشان این دو را وهم و خیال بوجود آورده است.

و آنچه از سخنان ابن دهاق[1] در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان درباره وحدت مشابه سخنان حکما درباره رنگهاست که میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هرگاه نور ناپدید شود رنگها به هیچ رو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود ادراک کننده [حسی است، بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراک کننده][2] عقلی است. و بنابراین وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراک کننده بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری بکلی وجود نداشته باشد آن وقت در عالم وجود هم هیچگونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت، بلکه وجود بسیط و یگانه است. از این رو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلکه زمین و آب و آتش و آسمان و ستارگان همه اینها تنها به سبب وجود حواسی پیدا شده‌اند که آنها را درک می‌کنند، زیرا در آن ادراک کننده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچیک از آنها در موجودات نیست، بلکه همه آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراک کننده موجود است. پس هرگاه آن مشاعری که به تجزیه و تقسیم این جهان میپردازند از میان بروند هیچگونه تقسیم و تفصیلی در این جهان وجود نخواهد داشت، بلکه همه این ادراکها یکیست و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. و این وضع را در حالت شخص نائم در نظر میگیرند چه او هرگاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد و او در آن حالت بجز آنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم میکند ادراک دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیز کلیه این اشیاء درک شده را بطور تقسیم و تفصیل بنوع ادراک بشری خویش در نظر میگیرد و اگر (بفرض)[3] این ادراک را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان برخواهد خاست.

۱- در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهقان» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» ابن دهاق است.

۲- در چاپ (ک) نیست.

۳- در چاپ «پ» و نسخه «خطی ینی جامع» چنین است: و اگر البته این ادراک... .

و این همان معنی گفتار ایشان است که میگویند: وهم[۱] اما نه آن وهمی که از جمله مدارک بشری است. این است خلاصه عقیده ایشان بنابر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده می‌شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سر ماست و ستارگان و دیگر اشیایی که از نظرمان نهان هستند بی‌شک یقین داریم و همه مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمیدهند و هیچکس با خود در امور یقینی به مشاجره و بحث نمیپردازد، گذشته از اینکه محققان متصوفه متاخر میگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد و صوفیان این حالت را مقام جمع[۲] مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی میکند و به مقام بازشناختن موجودات از یکدیگر نائل می آید و از این کیفیت به مقام فرق[۲] تعبیر میکنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن میرود که مرید در آن مقام بماند و آنگاه از این سودا زیانکار شود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل[۳]

باید دانست گروهی از متصوفه متأخر که درباره کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند در این موضوع بسیار فرو رفته‌اند، بحدی که بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هروی[۴] که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را برگزیده‌اند سپس ابن العربی و ابن سبعین و شاگردان آن هر دو از هروی پیروی کرده و آنگاه ابن العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی[۵] این روش را در قصاید خود آورده‌اند و طبقه پیش از آنان با

۱- «موهم، در چاپهای مصر و بیروت بجای «وهم» در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» غلط است چه در چاپهای مزبور چنین است: الموهم لا الوهم الذی .. در صورتی که صحیح: الوهم لا الوهم الذی... است.

۲- فرق چیزیست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. به عبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشریست، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون: ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دو ناگزیر است، چه هر که را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنابر این گفتن بنده «إِيَّاكَ نَعْبُدُ ۱: ۵» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۱: ۵» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آن است. (از تعریفات جرجانی).

۳- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی- جامع» مطلب به هم پیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد.

۴- عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ ه (۱۰۸۹ / ۱۰۸۸ م) درگذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

۵- اسماعیلی (ن. ل).

اسماعیلیان متأخر از فرقه رافضیان درآمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول و الوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان به هیچ رو آنرا نمیشناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور با یکدیگر درآمیخت و سخنان آنان به هم مشتبه شد و عقایدشان همانند گردید.

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد به قطب پدید آمد و آن به معنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تا هنگامی که قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم می‌کند دیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزه است از اینکه آبشخوری برای هر آبجو باشد، یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن به هیچ گونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان] و ببین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده[1]] و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب[2] خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) وگرنه علی (رض) در میان صحابه به مذهب خاص یا طریقه ویژه‌ای در لباس پوشیدن و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود، بلکه ابوبکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت می‌کردند و هیچ یک از آنان در دین به چیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند، بلکه کلیه صحابه در دین و پرهیزکاری و پارسایی و مجاهده برای مسلمانان رهنمون و سرمشق بودند و گواه بر این امر [«سیرتها و اخباری است که درباره آنان روایت شده است. راست است که شیعیان برحسب منقولاتی که دارند خیال می‌کنند علی بفضائلی اختصاص یافته است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده‌اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروفند»[3].

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان درباره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان یک نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند و امامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. از این رو

۱- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع».

۲- در نسخه (ک) «و نحلتهم» به غلط «و تخلیهم» چاپ شده است.

۳- قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» هست و بقیه مطالب چاپ «پ» در نسخه مزبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است.

وی را از لحاظ تشبیه به امام ظاهری، به امر معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنه برقرار شود و او را بدان سبب بکلمه قطب نامیدند که مدار معرفت وابسته به اوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه به منزله نقیبان قرار دادند. و در این باره][1] برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتی که متصوفه پیشین در این خصوص کلمه‌ای نفیاً و اثباتاً یاد نکرده‌اند، بلکه گفته‌های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده‌اند. و خدا انسان را براه راست رهبری می‌کند.

[(تذییل)[2] و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سرآمد اولیای اندلس ابومهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را درباره اشعار هروی بیان میکرد و هروی این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر به اشاره یا تقریباً به صراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است:

از وحدانیت خدا را توحید نگفتند،

زیرا هر که توحید گوی اوست انکار کننده است.

توحید گویی کسی که درباره اوصاف او سخن میگوید،

دو بینی است که ذات خدای یگانه این دو بینی را باطل می‌کند،

توحید او همان است که خود نموده و فرموده است.

و توصیف گویی کسی که خدا را وصف می‌کند، کفر است.

ابومهدی (رح) بر سبیل عذر از هروی، می‌گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحود) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را بر هر که اوصاف خدا را یاد کند، خطا و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گوینده آن تاخته و او را خوار شمرده‌اند. و ما بر وفق عقیده آن فرقه می‌گوییم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است، و وجود یکسره، حقیقت و واقعیت یگانه‌ای است. و ابوسعید جزار که از بزرگان قوم بشمار میرود گفته است: «حق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دویی و جدایی، به اعتبار حضرتهای پنجگانه[3] وهم است و به منزله تصاویر سایه‌ها[1] و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است

۱- تا اینجا در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- از اینجا یک فصل زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» مقابله شد.

۳- ترجمه «حضرات الخمس» است که در نسخه خطی «ینی جامع» به همین صورت نوشته شده است، ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵ «حضرات الحس» چاپ شده است و حضرتهای پنجگانه یا «حضرات الخمس الالهیهٔ» عبارت است از:

الف- حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است.

ب- حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است.

←

و البته هر چه را بجز ازلیت و قدم پیجویی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتاری است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز با وی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز بر همان شیوه‌ایست که پیش از این بـوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لبید (شاعر) در این مصراع است که پیامبر خـدا (ص) نیـز آنـرا تصـدیق کرده است:

«آگاه باش، هر چیز بجز خدا باطل است.»

فرقه مزبور گویند: بنابراین هر که توحید گوی خدا باشد «و او را توصیف کنـد[۲]» در حقیقـت در برابـر موجد[۳] قدیمی که معبود اوست، به موجد[۳] جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث) که فعـل اوست قائل شده است. و ما یادآور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حـدوث اسـت و حـال آنکـه عـین حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنابراین اینگونه توحید گویی به منزله انکار و دعوی کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه‌اند بگوید: در خانه جز تو کسی نیست. پیداست که زبان حـال دیگری این است که بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته‌انـد: در اصول این گفتار «خدا زمان را آفریده است.» تناقضی وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان اسـت چه آن فعلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد، ولی آنچه آنان را به این گونه گفتـه‌هـا وامیـدارد ایـن است که دایره تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملاً حق آنها را ادا کرد. پـس هرگـاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ما سوای او یکسره عدم است آن وقت معنی حقیقی توحید صـحت می‌پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می‌گویند: خدا را جز خدا کسـی نمـی شناسـد و آن وقـت بـر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این گونه توحید از باب این

ج- حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود: یکی آنکـه بـه غیـب مطلـق نزدیکتـر اسـت و عـالم آن جهـان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.

د- و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه- حضرت جامع حضرتهای چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در آن است باشـد پـس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عـالم جبـروت یعنـی عـالم مجـردات است و عالم مزبور خود مظهر عالم اعیان ثابت است و اعیان ثابت مظهـر اسـماء الهـی و حضـرت و احـدیت اسـت و حضـرت و احدیت مظهر حضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رساله شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا» منسوب به محی الدین نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شود.

۱- «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است.

۲- در نسخه «ینی جامع» نیست.

۳- در نسخه «ینی جامع» چنین است: کسی که توحیدگوی خدا باشد به موحد محدثی که نفس او باشد و توحید محدثی کـه فعل او باشد و موحد قدیمی که معبود او باشد قائل است.

است که می‌گویند حسنات نیکان به منزله سیئات مقربان است چه لازمه آن تقیید و عبودیت و شفعیت است.

و هر که به پایه جمع ارتقا جوید با علم به مرتبه خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او به منزله تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه شهود او را بالا می‌برد و وی را از آلودگی حدوث پاک می‌کند عین مقام جمع است.

و ریشه‌دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که به وحدت[1] مطلق قائلند و مدار معرفت به هر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گوینده شعر «هروی» این است که انسان را به مقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفعیت از میان برمی‌خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می‌گردد.

پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» به او دست می‌دهد و هر آنکه شیفته حقیقت آن گردد ذهن او به درک گفتار «پیامبر» آشنا خواهد شد که میفرماید: «من گوش و دیده او بودم.»

و هرگاه معانی را درک کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست و هر که از همه این معانی بهره‌مند گردد برای او پایگاهی برتر از این مرحله مسلم می‌گردد که در آن نه گفتاری است و نه از آن خبری است.

و برای اشاره به این موضوع همین اندازه کافی است و تعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف «متصوفان» آمده است.

«پایان سخن شیخ ابومهدی بن زیات.»

* * *

و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا درباره محبت تألیف کرده و به «التعریف بالمحب الشریف» نامیده است نقل کردم، و با این که این سخنان را بارها از زبان شیخمان ابومهدی شنیده بودم به علت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظه خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است.]

فصل[2]

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی به سبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفه متاخر به معارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده و همه چیزهایی را که برای ایشان در

۱- از «پ» در «ینی» وجه است.

۲- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» مطلب به هم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

طریقت روی داده نیز مشمول انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همه آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان دور میزند:

۱- گفتگو درباره مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها (حال- دل) بدست می‌آید. و محاسبه نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهایی که انسان را به مقامی می‌رساند و آنگاه از آن به مقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.

۲- گفتار درباره کشف و حقایق درک‌شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غایب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین کننده آنها. چنانکه گذشت.

۳- سخن درباره تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی به انواع کرامات.

۴- الفاظی که برحسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات[1] [تعبیر می‌کنند و ظواهر آنها اشتباه آمیز است از این رو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث درباره مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها در نتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات، از اموریست که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو درباره کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان به انکار آن گراییده‌اند شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفراینی از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتباه میشود پذیرفته نیست، زیرا محققان اهل سنت میان معجزه و کرامات چنین فرق گذاشته‌اند که معجزه باید با تحدی یعنی دعوی وقوع معجزه بر وفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع معجزه بر وفق دعوی

۱- شطحیات (بفتح ش و حای مهمله مکسور) به اصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلماتی که به وقت مستی و ذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور اناالحق و گفتن جنید: لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بایزید: سبحانی ما اعظم شأنی. مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه رد کرده‌اند و نه قبول. منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه‌ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی برخیزد، از خداوندان معرفت به ناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغزشهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنرا ابراز می‌کند اما بی‌اذن الهی. «از تعریفات» و عبدالرحمن بدوی به نقل از السراج: «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه الن نیکلسون لیدن ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه میکند که از معدن خود مالامال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شگفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی به هیجان آمده است. رجوع به (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

کاذب مقدور نیست، زیرا دلالت معجزه بر صدق عقلی است از این رو کـه صـفت نفـس آن تصـدیق اسـت و بنابراین اگر بوسیله دروغگو روی دهد آن وقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نـوعی مشـاجره اسـت. چنانکـه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیار روی داده که معلوم و مشهور است.

و اما درباره کشف و اعطای حقایق مربوط به عالم علوی و ترتیـب صـدور کائنـات، بایـد گفـت بیشـتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از این رو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی[۱] است و فاقد وجدان در این باره دور از ذوقهای ایشان است و قادر به فهم آن نیست و لغات مراد ایشان را نسـبت بـه مقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند.

پس سزاست که در این باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمره متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. و هر کس را که خدا به فهم مطلبی از این کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت کامیاب کند زهی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آنها به شطحیات تعبیر میکنند و اهل شرع ایشـان را بـدان الفـاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست که انصاف در حق این گروه این است که ایشان اهل غیبت از عـالم حس‌اند و وارداتی[۲] بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهای بلا اراده‌ای بر زبان می آورند. و صاحب غیبت را نمیتوان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنابراین کسانی که فضـیلت و اقتـدای آنـان معلـوم میباشد باید این گونه گفتارهای آنان را بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است از این رو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهـایی کـه از آنـان صـادر میشـود مؤاخذه خواهند شد، زیرا برای ما فضایلی از آنها به ثبوت نرسیده است که ما را به تأویل سـخنان آنـان وادار کند.

همچنین کسی که بدین گونه شطحیات سخن گوید و در عالم حواس ظاهر باشد و حال و وجد بر وی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع میشود و به همین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه به قتل حـلاج فتـوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامی که بر خویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا داناتر است.

و متصوفه پیشین که در رساله «قشیری» نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار میرفتند و در گذشـته هم به ایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراک شیفتگی نداشتند، بلکه تا جایی که میتوانسـتند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمیکردند، بلکه از چنین حالاتی می‌گریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدهایی از عوائق راه

۱- یعنی مربوط به حواس باطنی.

۲- وارد در تداول تصوف عبارت است از: هر چه از معانی غیبی بی تعمد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی).

آنان و مایه آزمون است و آنرا نوعی از ادراکهای نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان نمی‌گنجد و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعتش بر راهنمایی مسلطتر است. از این رو از آنچه درک می‌کردند کلمه‌ای بر زبان نمی‌آوردند، بلکه دقت و فرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از فرو رفتن و ماندن در آن حالت باز می‌داشتند، بلکه طریقت خودشان را در پیروی و اقتدا مانند هنگامی که در عالم حس و پیش از کشف بود واجب می‌شمردند و همراهان و یاران خویش را بدان وادار می‌کردند و سزاست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا به حقیقت داناتر است.[1]

فصل دوازدهم

در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامی که علوم به صورت فن و صنعت درآمده و مردم درباره آنها به تألیفات پرداختند این دانش متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز رایج بوده، ولی علت آنکه به ما نرسیده است این است که ما در این باره تنها به سخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده‌ایم وگرنه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکرده‌اند، چنانکه یوسف صدیق (ص) بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در «صحیح» از پیامبر (ص) و ابوبکر (رض) روایت شده است که: رویا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر (ص) گفت: رویای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده‌ها چیزی بجز رویای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می‌بیند یا برای وی می‌بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر (ص) روی داد رویا بود.

چنانکه هیچ رویایی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تابناک و روشن و مطابق با واقع بود.

و پیامبر (ص) هنگامی که از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد به اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که درباره ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست می آید نوید دهد.

۱- در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی به راه صواب است. در نسخه «ینی جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «پ» است.

اما سبب آنکه رویا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده میشود و با خون به تمام بدن سرایت می‌کند و بدان افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل میشود و هرگاه دستگاه احساس بوسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی‌حس شود که گویی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد باز میگردد. و با این بازگشت به استراحت و رفع خستگی می‌پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می‌ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم.[۱] سپس باید دانست که این روح قلبی به منزله مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همه اشیایی را که در عالم امر[۲] وجود دارد درک میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که همچون پرده‌ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر از این پرده برون آید و از آن مجرد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درک شدنی باشد از هر نوع تعقل میکند. و هرگاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحه‌ای از عالم خود را درک میکند و این ادراک او به اندازه تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیه مشغولیتهای حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همه ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود باز میگردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. و مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوه تصرف کننده آن خیال است. و این قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را بازگیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطه آن دو خیال است. و همچنین هرگاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد آنها را به خیال القا میکند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد درمی‌آورد و بحس مشترک می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گویی محسوس است و آنگاه این ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل میکند.

۱- رجوع به ص ۲۱۷ جلد اول شود.

۲- به ظاهر ناظر به آیه: قُلِ الرُّوحُ من أمْرِ رَبِّی ۱۷: ۸۵ است. ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.

و خیال واسطه این قسمت نیز می‌باشد، این است حقیقت رویا. و از این بیانات فرق میان رویای صادق[1] و خوابهای پریشان دروغ آشکار میشود چه کلیه این گونه رویاها هنگام خواب صورتهایی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورتها از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آن وقت رویا حاصل میشود و اگر از صوری مأخوذ باشند که خیال آنها را هنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب‌های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و[2] باید دانست که رویای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مژده‌ای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا میشود در می‌یابد. از جمله علامات مزبور به شتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رویاست گویی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند. و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بر وی القا شده است به قدری سنگین و قوی است که از آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرو رفته و در بدن و عوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از این رو که رویای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظه وی نقش می‌بندد و هیچ گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی به اندیشه و رجوع به حافظه خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رویا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراک نفسانی جنبه زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یک زمان درک می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوه خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترک می‌رساند و چون کلیه افعال بدنی زمانی است از این رو هنگام ادراک به ترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می‌گردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی نمی‌باشند و هرگونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می‌بندد یک باره و در کمتر از یک چشم بر هم زدن می‌باشد.

و گاهی رویا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می‌ماند و به هیچ رو از اندیشه دور نمی‌شود و این هنگامی است که ادراک نخستین نیرومند باشد و هرگاه رویایی پس از بیدار شدن از خواب در نتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و در عین حال بسیاری از تفاصیل آن هر چه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رویایی را خواب راست نمی‌توان نامید، بلکه اینگونه رویاها از نوع خواب‌های پریشان است.

۱- صالح (ک).

۲- از اینجا بیش از یک صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخه خطی «ینی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: به آن زبانت را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا بر ماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن بر ما است.[۱] و رویا نسبتی به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.

و بنابراین به همین اندازه خواص آن نیز با خواص نبوت نسبت دارد.

پس این نکات را نباید از نظر دور داشت و دلیل آن همینهاست که یاد کردیم. و خدا آفریننده هر چیزی است که بخواهد][۲].

و اما درباره معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هرگاه مفهومی را ادراک کند و آنرا بخیال بسپارد و خیال هم آن را تصویر کند البته آنرا در صورت‌هایی تصویر می‌نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را در می‌یابد و خیال آن را بصورت دریا تصویر می‌کند یا اگر معنی دشمنی را درک کند خیال آن را در صورت مار تجسم می‌دهد. و بنابراین هنگامی که شخص از خواب بیدار می‌شود و از عالم رویای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این هنگام خواب گزار «معبر» می‌اندیشد و به قوت تشبیه یقین می‌کند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراک شده در ماورای آن است و آنگاه به قراین دیگری که آن صورت را برای او تعیین می‌کنند به حقیقت رهبری می‌شود.

و می‌گوید مثلاً تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن به علت بزرگی زیان آن متناسب می‌باشد و به همین قیاس ظروف را به زنان تشبیه می‌کنند، زیرا آنها هم بمنزله ظروفند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و به علت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسب میان صورت ادراک شده و شبه آن نیازی به تعبیر ندارند و به همین سبب در «صحیح» آمده است که رویا بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابراین رویایی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی به تأویل ندارد. و خوابی که از جانب فرشتگان است، رویای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هرگاه روح ادراک خود را به خیال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هایی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگز ادراک نکرده باشد [در قالبی][۳] البته آن را به هیچ رو

۱- لاتُحَرِّکْ به لِسانَکَ. لِتَعْجَلَ به. إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ. ۷۵: ۱۶- ۱۹.

۲- تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و با نسخه «ینی جامع» مقابله شد.

۳- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع».

هم تصویر نخواهد کرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادرزادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار و زن را به ظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ یک از این مفاهیم را درک نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراک خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنیهاست تصویر می‌کند و باید خوابگزار خود را از این گونه امور حفظ کند، زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می‌شود و در هم می‌آمیزد و قانون آن تباه می‌شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن به قوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می‌شود تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می‌سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می‌گویند دریا بر پادشاه دلالت می‌کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می‌کند و در جای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می‌گویند مار نشانه دشمن است در جایی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها.

بنابراین خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می‌گیرد و در هر مقام برحسب اقتضای قراینی که نشان می‌دهند قوانین مزبور برای رویا مناسب‌تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می‌کند.

و برخی از این قراین را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می‌کند و بعضی هم از سرشت خود خواب گزار به سبب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است برانگیخته می‌شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمدبن سیرین[۱] در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی در این باره به تألیف پرداخته سپس متأخران[۲] تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن[۳] ». و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است «همچنین کتاب «المرقبهٔ العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»][۴].

۱- ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسگر و از مردم جرجرایا بوده که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهایی به وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبر او در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود.

۲- از متکلمان. (ن. ل).

۳- در نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۴- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

و آن دانشی است که به نور نبوت تابناک است به علت مناسبتی که میان آن دو می‌باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است[۱]] چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهانیهاست[۲].

فصل سیزدهم

علوم عقلی و انواع آن[۳]

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از این رو که وی دارای اندیشه است و بنابراین دانشهای مزبور اختصاص به ملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملتها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابراند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فراگرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایده آن بازشناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی][۴] می‌جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیاً و ثبوتاً][۵] به منتهای اندیشه خویش آگاه شود. آنگاه پس از دانش منطق به عقیده دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی][۶] که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیک) می‌خوانند. و آن دومین گونه دانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیک» می‌نامند و سومین گونه دانشهای عقلی بشمار می‌رود.

و دانش چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است.

و آنها را تعالیم[۷] مینامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر منفصل از جهت معدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یک بعد است که خط باشد یا دارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعد و آن عبارت از جسم تعلیمی «هندسی» است، و علم هندسه در این مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می‌شود گفتگو می‌کند.

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۲- اشاره به انت علام الغیوب س: مائده آ: ۱۰۸ و ۱۱۶.

۳- عنوان فصل از نسخه خطی «ینی جامع» است و در چاپ «پ» چنین است، در علوم عقلی و... .

۴- از «پ» در چاپهای دیگر و «ینی» چنین است: در موجودات و عوارض آنها نسخه بدل چاپ «پ»: در موجودات عرضی.

۵- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

۶- در موجودات و عوارض آنها «نسخه خطی ینی جامع».

۷- ریاضیات Mathématiques.

و دوم دانش ارتماطیقی است[1] و آن شناختن کمّ منفصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندد.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آنها بـرای هـر یـک از سـیارات و [ثوابت][2] است و این امور بوسیله حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می‌بینیم و در هر یـک موجـود است از قبیل: رجوع و استقامت و اقبال و ادبار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخسـت منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بـه ترتیـب، ارتمـاطیقی، هندسـه، هیئـت، موسـیقی. طبیعیات و الهیات. و هر یک دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرایض و معاملات از فروع علم عدد و ازیاج از فروع هیئت است.

و ازیاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبه حرکات ستارگان و تعدیل آنها بمنظـور آگـاهی بـر مواضع هر یک هنگامی که آهنگ دانستن آن شود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان به منظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما درباره هر یک از دانشهای مزبور یکایک گفتگو خواهیم کرد.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دو قوم بزرگ بعلوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری کـه بما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد وفور بوده و دولـت و سـلطنت پـیش از اسـلام و هنگام ظهور اسلام به آنان اختصاص داشته است. از ایـن رو در شـهرها و نـواحی متعلـق بـه ایشـان دریـای بیکرانی از این علوم یافت میشده است.

و کلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان به جادوگری و منجمی و دیگر متعلقـات آنها از قبیل [تأثیرات][3] و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فراگرفتند و از میان همه قبطیان به علوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت[4] و وضع ساحران و افسونگران آمده اسـت و دانشـمندان نیـز در خصوص «برابی» صعید مصر اخباری نقل کرده‌اند آنگاه ملتها در منع و تحـریم آن علـوم از یکـدیگر پیـروی

1- Arithmétique.

۲- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

۳- چاپ «پ» و نسخه خطی ینی جامع.

۴- اشاره به آیه: وَ لکِنَّ الشَّیاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ ۲: ۱۰۲.

کردند و در نتیجه این علوم چنان رو به زوال و بطلان رفت که گـویی هرگـز در جهـان نبـوده اسـت و بجـز بقایایی که مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل میکردند اثری از آنها بجای نماند و خدا به صحت آنها داناتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع [برای مخالفت] بر پشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که به علوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیـان غلبـه یافـت از ایرانیـان بـه یونانیان رسیده است چه اسکندر بر کتب و علوم بی‌شمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت.

و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه‌ای نوشت تا درباره امر کتب و به غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به وی نوشت که آنها را در آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمـایی و راسـتی باشـد، خداونـد مـا را بـه رهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا ما را از آنها بی‌نیاز کرده است از این رو آنهـا را در آب یا آتش افکندند[۱] این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها بما نرسید و اما رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونیان «گرکها» بود و ایـن علـوم در میـان ایشـان میـدانی پهنـاور داشـت و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت[۲] و جز ایشان داننده این علوم بودند.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند[۳] به روش نیکـی در تعلـیم اختصـاص یافتـه بودنـد چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنابر آنچه گمان میکردنـد. و سـند تعلیمشان در این روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکـیم بشـاگردش سـقراط[۴] خـم‌نشـین[۵] و از وی بـه شاگردش افلاطون و از او به شاگردش ارسطو و از وی به شاگردش اسکندر افرودسی[۶] و ثامسـطیوس[۱] و جـز ایشان رسیده است.

۱- رجوع به صفحه ۱۲۳ جلد ۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود.

۲- منظور از اساطین حکمت: فیثاغورس و انباذقلس و سقراط و افلاطون و ارسطو است.

۳- مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است.

۴- بقراط «ن. ل».

۵- حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلبی خم‌نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطـون را خـم‌نشـین مـی‌پنداشـتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم‌نشین شراب   سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در «حدیقه» صفحه ۲۹۳ به تصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است   هر که دارد خمی نه سقراط است

۶- Alexandre Aphrodisée و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می‌زیسته است.

←

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بتصرف خویش آورد.

و او از همه حکمای آنان در علوم راسخ‌تر و نامدارتر بود و وی را بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروایی به قیاصره روم منتقل گردید و آنان به دین مسیحی گرویدند، این علوم را برحسب اقتضای مذهب‌ها و شرایع فرو گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه‌های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بی‌مانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسر میبردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای رسیدند که هیچیک از امتهای دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فراگرفتند و در نتیجه شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از اسقف‌ها[۲] و کشیش‌های معاهد به آگاهی بر این علوم شائق شدند و هم از این رو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل میشود و به کسب آن همت میگمارد از این رو ابوجعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرک) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به عربی برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس[۳] و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنها را خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان به کامیابی بر بقیه آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشه خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری به علوم نشان میداد و اشتیاق او به دانشهای طبیعی برانگیخته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا به استخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنند و در زمره آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردند و به کمال آنها را فراگرفتند و چیزی فرو نگذاشتند و متفکران و محققان اسلام نیز در فراگرفتن آن علوم سعی بلیغ مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشه ایشان در آن علوم بمرحله نهایی رسید و با بسیاری از آراء و عقاید معلم اول مخالفت کردند و رد و قبول را به نظریات وی اختصاص دادند، زیرا او شهره جهانیان بود و در این باره کتب و دفاتری تدوین کردند و بر «تحقیقات» کسانی که در این علوم بر ایشان تقدم داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند: ابونصر فارابی و ابوعلی بن سینا در مشرق و قاضی ابوالولید بن رشد و وزیر ابوبکر بن الصائغ در اندلس گذشته از

1- Themistius.

۲- خلیفه عیسویان «اوک» Evéque.

3- Euclide.

آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم به نهایت مرحله رسیده‌اند، ولی بزرگان یاد کـرده بنـام آوری و شهرت اختصاص یافته‌اند و بسیاری از این گروه به اکتساب «تعالیم» و رشته‌هـای منسـوب بـه آن از قبیـل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده‌اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیّان از مردم مشرق] و مسلمهٔ بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

و از این علوم و دانندگان آن تباهی خرد به ملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مـردم بـه سـبب شیفتگی به آنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن برعهده کسـانی اسـت کـه مرتکب اینگونه امور میشوند و اگر خدا میخواست آنرا بجای نمی آوردند.[۱] سپس باید دانست که در مغـرب و اندلس از روزگاری که عمران آنها بر باد رفت و علوم نیز به دنبال آن رو به نقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بربست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولـی اخبـاری کـه از مـردم مشـرق بمـا میرسـد حکایـت میکنـد کـه سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد وفور یافت می‌شود و بویژه در عراق ایـران و پـس از آن در ماوراءالنهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می‌باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [در معقول][۲] متعلق به مردی از بزرگان هـرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم و آن مردم مشهور بسعدالدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکه راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد. و خدا بیاری خـود آنـرا که می‌خواهد تأیید میکند[۳] همچنین اخباری به ما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسـفی در سـرزمین رم[۴] از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی[۵] رونقی بسزا دارد.

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید میرود، محافـل آمـوزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و دانندگان آنها فراوانند، و طالبان بسیاری در جستجوی فراگرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می‌گذرد داناتر است. و او می‌آفریند آنچه می‌خواهد و برمی‌گزیند.[۶]

۱- اشاره به آیه: وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ ما فَعَلُوهُ ۶: ۱۱۲.

۲- چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» و زاید به نظر می‌رسد.

۳- وَاللّه یُؤَیِّدُ بِنَصْرِهِ من یَشاءُ، ۳: ۱۳.

4- Rome.

5- Méditerranée.

۶- اشاره به: رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ۲۸: ۶۸.

فصل چهاردهم

در علوم عددی

و نخستین آنها ارتماطیقی[۱] است و آن عبارت از شناختن خواص سلسله اعداد است از حیث نظر و تألیف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یا تضعیف (تصاعد هندسی) مانند اینکه هرگاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یک عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعد آنها از دو طرف به یک اندازه باشد.[۲]

1- Arithmétique.

۲- توضیحات آقای دکتر هشترودی استاد عالیقدر دانشگاه و رئیس دانشکده علوم:

امثله‌ای که در متن به آن اشاره شده است از خواص رشته اعداد می‌باشد.

مثل اول به رشته‌ای متکی است که امروز به تصاعد عددی موسوم است و این رشته همچنان که در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دسته نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشته زیر:

۳۰، ۲۳، ۱۶، ۹، ۲

که هر جمله بر جمله قبل، هفت واحد اضافه دارد.

خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشته تصاعدی عددی را به جمله‌ای مختوم کنیم. مثلاً اگر رشته پیش را به جمله پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی البعدند با مجموع جمله‌های اول و آخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ما قبل آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جمله وسطی یعنی ۱۶ مساوی است.

روشن است که رشته اعداد زوج با رشته اعداد فرد تصاعد عددی تشکیل می‌دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می‌باشد پس خواص مذکور برای رشته‌های تصاعدهای عددی در آنها صادق است.

مثال دوم به رشته‌ای متکی است که امروز به تصاعد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جمله متوالی در این رشته عددی ثابت است مانند رشته:

۵ ، ۱۵ ، ۴۵ ، ۱۳۵ ، ۴۰۵ ، . . .

که در آن نسبت هر جمله به جمله ما قبل برابر سه واحد است در چنین رشته‌ای که مثلا به جمله پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۳۵ × ۱۵ با حاصل ضرب ۴۰۵ × ۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جمله وسطی یعنی $۴۵^۲$ برابر است.

اعداد زوج الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می‌شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که آن زمان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و برحسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند به اعداد نام میدادند مثلاً اگر نقاطی را به شکل زیر:

←

•

• •

• • •

• • • •

به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویر اعداد، فقط تعداد نقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقرار اضلاع مثلاً همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین نیز نمایش داد:

•

• •

• • •

• • • •

بعضی از نکاتی که در متن اشاره شده است به خواص چنین اعدادی منجر میشود مثلاً اگر اعداد مثلث متوالی را در رشته‌ای قرار دهیم بدین صورت:

۱ ، ۳ ، ۶ ، ۱۰ ، ۱۵ ، ۲۱ ، . . . .

اولاً مشاهده میشود که اختلاف هر دو عدد مثلث متوالی با رتبه عدد بزرگتر برابر است یعنی اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می‌باشد.

ثانیاً هشت برابر هر عدد مثلث به اضافه واحد مجذور تام است. ←

$۸×۳+۱=۲۵=۵^۲$

$۸×۶+۱=۴۹=۷^۲$

$۸×۱۰+۱=۸۱=۹^۲$

ثالثاً مجموع دو عدد مثلث متوالی همواره یک عدد مربع است.

۱۰+۱۵=۲۵

مجذور هر عدد که قوه دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدما این عدد را نمایش می‌دادند شکل مربع بدست می آید مانند مربع پنج بدین شکل:

• • • • •

• • • • •

• • • • •

• • • • •

• • • • •

و از خواص این اعداد مثلاً یکی این است که مجموع اعداد فرد متوالی همواره یک عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متوالی با مجذور تعداد آنها برابر است) مانند:

$۱+۳+۷+۹+۱۱=۳۶=۶^۲$

به همین قرار اعداد مخمس و مسدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عده آن اعـداد فـرد باشـند چنانکـه فردها پیاپی و زوجها پیاپی هم باشند. و مانند اینکه هرگاه اعداد به نسبت واحدی پشت سر هم واقـع شـوند بدین سان که عدد اول آنها نصف دوم و عدد دوم نصف سوم... تا آخر یا اول آنها ثلث دوم و دوم ثلث سـوم... تا آخر باشند آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عـدد بعـد آنهـا از دو طـرف خواهد بود که به یک اندازه بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی کـه عـده اعـداد فـرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می‌باشند و مانند آنچه از خـواص عـددی در وضـع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدّسات حادث میشود هرگاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفتـه باشند بدان سان که از یک تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در یـک سـطر زیر اضلاع پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی که پیش از آن است و آن وقت مربـع مـی‌شـود و بـر هـر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بر توالی اضـلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدید آید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیاً سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تا آخر... باشند. و در طول هر عدد و اشکال آن بـه هـر حـدی برسـند واقـع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولاً و عرضاً خواص شگفت آور و غریبی اسـت کـه از آنها استقرا شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد و زوج الزوج و زوج الفرد و زوج الزوج و فرد روی می‌دهـد، زیـرا برای هر یک از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها می‌باشد و در جز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمره بـراهین حسـاب داخـل مـی‌شـود. و حکمای پیشین و اخیر را در این باره تألیفات بسیاری است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم منـدرج میکنند و جداگانه در آن به تألیف نمی‌پردازند و این روش را ابن سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده‌اند.

در فضا نیز میتوان نقاط را برحسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و... تصور کـرد کـه از بـین آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است و بجای قوه سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیـز هـر کـدام خواصی دارند مثلاً از آن جمله:

مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع آنها برابر است مانند.

$$۱^۳+۲^۳+۳^۳+۴^۳+۵^۳+۶^۳=(۱+۲+۳+۴+۵+۶)^۲=(\frac{۶\times۷}{۲})^۲=۲۱^۲=۴۴۱$$

و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متوالی همواره یک عدد مثلث است پس نتیجه می‌شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی برابر مربع یک عدد مثلث است.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته‌اند، زیرا متداول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فرو گذاشتن آن به سبب آن است که زبده آنرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن البنا این عمل را در کتاب رفع الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و از فروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق. و به هم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیله تضعیف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا به افراد است مانند جدا ساختن عددی و شناختن باقی مانده آن که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که عده آن اجزا حاصل شده می‌باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می‌نامند خواه این ضم «جمع» و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی به عدد دیگر می‌باشد و این نسبت را کسر می‌نامند و همچنین ضم (جمع) و تفریق در جذور هم می‌باشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و از این رو عدد مربع از آن می‌باشد. [و عددی را که بدان تصریح میشود «منطق» می‌نامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمی‌شود موسوم به اصمّ است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می‌باشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج به علمیات حساب می‌باشد][1]

و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می‌شود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا میشود و گروه بسیاری در آن به تألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده‌اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست به آموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین آن منظم است و غالباً بسبب فراگرفتن آنها اندیشه روشنی در نوآموز پدید می‌آید که او را به صواب و راستی عادت میدهد. و برخی گفته‌اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزله خویی در او نقش می‌بندد و به راستی عادت می‌کند.

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصارالصغیر است که ابن البنای مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و مغلق است، زیرا براهین آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پر ارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

۱- قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

[و مؤلف (رحمهٔالله) در این کتاب از شیوه کتاب «فقه الحساب» تألیف ابن مـنعم[۱] و کتـاب «الکامـل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دو مؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سر حروف و زبـده آنهاسـت و کلیه آنها مغلق و دشوار است][۲].

و دشواری کتاب مزبور «رفع الحجاب» مانند همه علوم تعالیم به سبب شیوه استدلال برهان آن اسـت وگرنه کلیه مسائل آن واضح و روشن است و هرگاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را باز گوید و آن اندازه که فهم علل مزبور دشوار است در اعمال مسائل چنین دشواری و اشکالی یافت نمـی‌شـود. پس باید نیک در این نکته تأمل کرد. و خدا به نور خود هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.[۳]

و از فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صناعتی است که بدان عدد مجهول بوسیله عدد معلوم مفـروض اسـتخراج میشـود بشـرط آنکـه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

و در اصطلاح ایشان برای مجهولات مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله ضرب تعیین کـرده‌انـد کـه نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین میشود.

دوم: شیء، زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا از دو برابر کـردن آن لازم می‌آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است[۴]. و آنچه پس از اینهاست برحسب نسـبت نماینـده (اُس ّ)[۵] در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله‌ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله‌ای درمی آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سـپس برخـی از آنهـا را بـا بعضـی دیگـر مقابلـه میکنند و آنقدر به جبر[۶] و کسر آنها می‌پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین

۱- قفطی به اختصار درباره محمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده، ولی یادآور نشده است کـه وی در چـه عصـری میزیسـته است. از دسلان.

۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۳- اشاره به: یَهْدِی الله لِنُورِهِ من یَشاءُ ۲۴: ۳۵: و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است: و او نیرومند متـین است. اشاره به: ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِینُ ۵۱: ۵۸.

۴- در نسخه‌ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:

الف- شیء: زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جذر است چه از تضعیف آن لازم می آید کـه در مرتبـه دوم قرار گیرد. ب- مال: و آن مربع مبهمی است. ج- کعب.

۵- اکسپوزان Exposant یا قوه.

۶- جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسـته اسـت در ضمن شرح به ایهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند.

نماینده‌ها تا حد امکان پائین می‌آورند تا به مرتبه سه‌گانه‌ای برسد که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله‌ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیله معادله عدد برطرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجه شماره آنها بدست می آید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می‌آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست[۱] و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن به تألیف پرداخته ابوعبدالله خوارزمی و آنگاه ابوکامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوه او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهده این امر برآمده‌اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که به ما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده‌اند[۲] و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید[۳].

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن السمح و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمه مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

۱- سه معادله‌ای که مؤلف درباره آنها گفتگو میکند چنین است: $X^2= ax$ و $X= a$ و $X^2=a$ و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بود از:

$X^2=axB$ و $X^2+B=ax$ و $X^2+ax=B$

۲- دسلان مینویسد: منظور ابن خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمد ابن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطه تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمه دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ بنقل از (وپک).

۳- چاپهای مصر و بیروت.

و آن صناعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامی که وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیه ترکه فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آن وقت در کلیه چنین پیش آمدهایی به عملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیله آنها سهام فریضه به مقدار درست و سهام وارثان از هر پشتی بطور صحیح تعیین گردد تا بهره وارثان از ترکه به نسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می‌یابد و مباحث مزبور برحسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثات از قبیل: فروض و عول[1] و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام به اعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف‌ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه می آورند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره‌ای از علوم است که برداشته می‌شود» و جز اینها ولی به عقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به وراثت، چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتی که فرایض عینی بسیار است.

و مردم در این فن چه در قدیم و چه به تازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده‌اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک (رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی[2] و جز ایشان است. لیکن فضل مخصوص به حوفی است چه کتاب او بر همه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابوعبدالله محمد بن سلیمان سطی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است و هم آنرا جامع کرده است و امام الحرمین در این باره تألیفاتی بنابر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم میباشد.

و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید[3].

۱- بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره‌های ورثه نقصان می‌پذیرد.

۲- صردی. ضودی. (ن. ل).

۳- در چاپهای مصر چنین است: و خدا هر که را بخواهد به احسان و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

فصل پانزدهم

در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد. و هم درباره عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه‌اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی به هم نمیرسند هر چند تا بی‌نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هرگاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول و ارکان مینامند و آن مبسوط‌ترین تألیفی است که برای متعلمان در این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابوجعفر منصور به زبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن برحسب مترجمان گوناگون با هم تفاوت دارد. از آن جمله نسخه‌ای ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهار مقاله درباره سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح به یکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور[۱] و به عبارت دیگر درباره جذرها است. و پنج مقاله درباره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا به این منظور همت گماشته و قسمت جداگانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آنرا در کتاب الاقتصار خلاصه کرده و دیگران نیز به تلخیص آن پرداخته‌اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته‌اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می‌بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و به هیچ رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از این رو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش می یابد.

۱- در بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و به همین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به Les quantités Xationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) و ضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمه صحیح منطق در برابر اصم بضم میم است.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که داننده هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

و استادان و شیوخ ما (رح) میگفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن به مثابه صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را میزداید و آنرا از هرگونه پلیدی پاک میکند.

و همه اینها به سبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

و از فروع این فن، هندسه مخصوص به اشکال کروی و مخروطات است[۱]

اما درباره اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ثاوذوسیوس[۲] و دیگری تألیف میلاوش[۳] که درباره سطوح کروی و قطوع[۴] آنها است و کتاب ثاوذوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت به تحقیق و مطالعه بپردازد ناگزیر باید هر دو کتاب را بخواند، چه براهین علم هیئت متوقف بر اشکال کروی است و کلیه مباحث آن دانش درباره کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: قطوع و دوایری که به علل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که درباره اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیه عوارضی را که در این خصوص پدید می آید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشود از قبیل: درودگری و بنایی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می‌کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» و منجنیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی[۵] تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل بر هر نوع حیرت بخش و عجیب

۱- فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

۲- Théodose de Bithynie یا Théodose de Tripoli یا Theodosios.

۳- در تمام چاپها و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی برحسب ترجمه دسلان صحیح: منلاوس (Ménélaous) است.

۴- جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

۵- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دارالکتاب اللبنانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است.

است. و چه بسا که فهم آن به علت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بنی شاکر» نسبت میدهند[۱].

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلـومی است به نسبت وجب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمینی دیگر، هرگاه مورد مقایسـه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطهها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع میشود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آوردهاند.[۲]

و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است[۳]

و آن دانشی است که بدان اسباب خطا و غلط در ادراک بصری از راه شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراک بصر بواسطه مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطه بیننده و قاعدهاش شیء مرئی است و چه بسا که به غلط دیدن چیزی که نزدیـک اسـت بـزرگ نشـان داده میشود و چیزی که دور است کوچک مینماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شـفاف بزرگ جلوه میکند و نقطههایی که از باران فرود میاید همچون خطـی مسـتقیم نمـودار میشـود و شـعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند دایرهای بنظر می آید و امثال اینها که در این دانش موجبات و کیفیـات اینگونه خطاهای بصری با براهین هندسی بیان میشود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر به سبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیایی) آن که معرفت رؤیت اهلـه و حصـول کسـوفها بـر آن مبتنـی اسـت آشـکار میگردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهـی از یونانیان به تألیف پرداختهاند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیـز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل شانزدهم

در دانش هیئت

و آن دانشی است که درباره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکـات، بـر اشکال و اوضاعی که افلاک راست به طرق هندسی استدلال میشود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می آید: از آن جمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین به سبب وجود حرکت اقبال و ادبـار بـا مرکـز

۱- و خدای تعالی داناتر است. (ن. ل).

۲- و خدا به احسان و کرم خویش انسان را به راه راست رهبری میفرماید- در نسخه خطی «ینی جامع» و چـاپ پـاریس ایـن جمله نیست.

۳- علم مناظر و مرایا (Optique).

فلک خورشید مباین است. همچنین به دلیل رجوع و استقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال میشود که حامل آنها هستند و در داخل فلک اعظم حرکت میکنند.

و نیز به سبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلک هشتمی استدلال میشود. و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد به سبب تعدد میلهای آن به ثبوت میرسد و نظایر اینها. و ادراک موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان‌پذیر است، زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیله رصد پی برده‌ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب][1] افلاک در طبقات آنها و هم پی بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستاره معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات الحلق بود و صناعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن درباره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه به سینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده‌اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون درگذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون به همان رصدهای قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصدها آنها را بی‌نیاز نمیکرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرنها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاک و ستارگان تقریبی است [و به هیچ رو ما را به تحقیق نمیرساند از این رو هرگاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود][2] و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاک را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه به همین اندازه ما را آگاه میکند که این صورت‌ها و شکل‌های افلاک از این حرکات لازم آمده است و ما میدانیم که مانعی ندارد یک چیز لازمه اشیاء مختلف باشد و اگر بگوییم حرکات لازمه آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بر وجود ملزوم است. و به هیچ رو ما را به حقیقت امر رهبری نمیکند، ولی با همه اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب مجسطی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلیموس نام داشته‌اند نبوده است چنانکه بعضی از شارحان کتاب مجسطی به تحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا به تلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است.

۱- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت: ترکیب است.

۲- از نسخه خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی دارد که به فهم نزدیک، است، ولی براهین آنرا حذف کرده است، و خدا به انسان آنچه نمیدانست آموخت[۱].

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صناعتی مربوط به حساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه به هر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعش منجر می‌گردد از قبیل: سرعت و بطء و استقامت و رجوع و جز اینها. بوسیله این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبه حرکات آنها میتوان شناخت و این بر وفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صناعت را قوانینی است به منزله مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج یک حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را به منظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی میگذارند و آنها را زیج می‌نامند. و استخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند.

و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران به تألیف فراوان دست یازیده‌اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن اسحاق[۲] بوده است و گمان میکنند که ابن اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را درباره احوال کواکب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن اسحق میفرستاده است.

از این رو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن برحسب گفته‌های او استوار بود. و این زیج را ابن البنا در لوحه دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفته آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که به سبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آینده این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشاء الله تعالی.[۳]

۱- عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ ۹۶: ۵. آخر فصل در چاپ (ک) چنین است: خدا منزه است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

۲- از منجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت.

۳- در چاپهای مصر و بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است: «و خدا توفیق دهنده کسانی است که آنان را دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی عبارات مزبور در نسخه خطی «ینی جامع» نیز دیده نمیشود.

فصل هفدهم

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان می توانیم با حدود معرف[1] ماهیت‌ها و حجت‌های افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه بازشناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آنها را به حواس پنجگانه در می‌یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند. و انسان از دیگر جانوران با درک کلیات که مجرد از محسوسات است بازشناخته میشود و تجرید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند می باشند در می نگرد و باز صورتی در آن پدید می آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهایی که به هم دارند منطبق میشود. و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید میکند و آنگاه میان او و حیوان می اندیشد و به تجرید صورت جنس منطبق بر آن میپردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در می نگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی میشود که جوهر است و آن وقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی یابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز می ایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می‌یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که بدان ادراک ساده‌ای قصد میشود بی‌آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن به ثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد می آورد و آنها را با یکدیگر به شیوه تألیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش می‌بندد که بر همه افراد خارج منطبق میباشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک میکند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراک را تصدیق میخوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می‌گردد، زیرا فایده آن هرگاه حاصل شود شناختن حقایق اشیایی است که مقتضی علم است.

۱- کلمه معرفه در چاپ پاریس به غلط معروفه است در صورتی که در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت «معرفه» است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از این رو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه بازشناخته شود و این شیوه قانون منطق است.

و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند به صورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهذب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او به تهذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از این رو این علم به دانش نخستین[۱] نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص[۲] میخواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن درباره صورت قیاس و چهار[۳] کتاب دیگر درباره ماده آن است، زیرا مطالب تصدیقی به شیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آن جمله تصدیقاتی است که طبیعتاً در آنها «یقین» مطلوب میباشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از این رو در قیاس از حیث مطلوبی می اندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار[۴] مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و درباره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده‌ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و درباره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از این رو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده‌اند:

۱- در جنسهای عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی‌شود و این قسمت را کتاب مقولات می‌نامند.

۲- در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.

۳- در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴- کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و به شروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب درباره معرف‌ها و حدود نیز گفتگو میشود، زیرا مطلوب همانا یقین است

۱- در نسخه «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم الاول است و دسلان نیز بهمین سان ترجمه کرده است.

۲- نص «ن. ل».

۳- در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» پنج کتاب دیگر است و آن وقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب.

۴- از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها به اعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع».

برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل بر جز آنها نباشد و به همین سبب متقدمان مسائل مزبور را به این کتاب اختصاص داده‌اند.

۵- کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود به شرایط دیگری اختصاص یافته است و شرایط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می‌شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط][1] و در آن عکسهای قضایا است.

۶- کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده با طرف خود به مغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسد است و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷- کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان به منظوری که دارند بکار میرود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸- کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افاده تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن به چیزی یا نفرت از آن بکار میرود و در این کتاب قضایای خیال‌انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می‌کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام][2] از این رو در آن به استدراک مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای ۹ کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام به شرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن سینا و آنگاه ابن رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گرد آورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی درباره آنها عرضی است نه ذاتی، و به کتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی][3] مسائل یاد کرده به سبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

۱- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

۲- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

۳- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم به بحث پرداختند نه برحسب ماده آن، بلکه بحث درباره ماده آنرا که عبارت از کتب پنجگانه: برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده‌اند که گویی وجود نداشته است در صورتی که مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند به تفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان به منطق مینگریستند که فن مستقلی است نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعه فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم به کتب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد، ولی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصرالموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصرالجمل در چهار ورق تألیف کرد و در آن مجامع فن و اصول آنرا گرد آورد از این رو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا میخوانند و از آن برخوردار و بهره‌مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گویی هیچ وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطق است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان براه راست است.

فصل[1]

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» به شدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه آمیز کسانی را که به تحصیل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنان را از آموختن آن برحذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن الخطیب[2] پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم به کسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل به نظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینک نکته رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه‌های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمک به عقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این باره متکی به دلیل‌های ویژه‌ای بود که آنها

۱- این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه کردم.

۲- منظور فخر رازی است.

را در کتابهای خویش یاد کرده‌اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع میشمارند و میگویند هر چه از حوادث تهی نباشد حادث است.[۱] و همچون اثبات توحید به دلیل تمانع[۲] و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهارگانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهایی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلأ[۳] و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند.

آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و استاد ابواسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هرگاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل میشود و از این رو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل به مثابه عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها به منزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هرگاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور میزند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه[۴] یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی و ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا به عقیده گروهی که به نظریه حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

و بنابراین کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل میگردد و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که به عقیده منطقیان برهان مشروط به آنهاست و هم علت عقلی باطل میشود و خواه ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهایی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم به بطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری[۵] باقی نمی ماند و از تعریفات منطقی فقط آنهایی میمانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل

۱- منظور صغری و کبرای معروفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است.

۲- ممانعت دو جانبه یا برخورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدا می آورند.

۳- در نسخه D پس از خلأ. میان اجسام، اضافه شده است.

۴- کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحک» عرض عام «ماشی» (از غیاث).

۵- قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیاث» و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای یک مقدمه باشد.

کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که نحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند و ارکان منطق یکسره منهدم میگردد.

و اگر ما اصول متکلمان را برحسب قواعد منطق بخواهیم به ثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آن وقت دلیل‌هایی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم به بطلان خواهد گردید.

و به همین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آن همه مبالغه کرده‌اند و این فن را به نسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر میشمارند.

ولی متأخران از دوران غزالی به بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی آید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری برمیگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و به هیچ رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند[1] پس خواننده باید در این باره بیندیشد و به مدارک و مآخذ عالمان در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. و خدا راهنما و کامیاب کننده آدمی به راه راست است.]

فصل هجدهم

در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که درباره جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. از این رو این دانش به تحقیق در اینگونه مسائل میپردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود می آید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها و زمین لرزه‌ها، یا در جو پدید می آید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز درباره مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد برحسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است.

۱- در متن چنین است و هذا رأی الامام و الغزالی و تابعهما لهذا العهد... ولی دسلان بی آنکه در حاشیه به تصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است: و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی میکنند.

و مردم به پیروی از شیوه ارسطو در این باره تألیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانه فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گویی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریه ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خود را درباره آنها آورده است. ابن رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته[1] ولی به مخالفت نظریه ارسطو برنخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن تألیفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهایی است که یاد کردم.

و مردم مشرق به کتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب (فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق[2] نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است.[3]

فصل نوزدهم

در دانش پزشکی[4]

و آن صناعتی است که درباره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو میکند و دارنده این صناعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و غذاها می‌کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر یک از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار میسازد و به موجباتی که بیماریها از آنها پدید می آیند پی میبرد و داروهایی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می‌شناسد و به بیماریها بوسیله نشانه‌هایی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر میدهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشک این علائم را با قوه طبیعی مقابله می‌کند و میسنجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می‌باشد و پزشک آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می‌کند و تا حدی یاری می‌جوید و برحسب آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل

۱- از «ینی» در نسخ دیگر، و از او پیروی کرده. از وی تتبع کرده.

۲- مشرق. «ن. ل».

۳- پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۱۲: ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور این آیه نیز افزوده شده است. و خدا هر که را بخواهد به راه راست رهبری میکند: «وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ۲: ۲۱۳».

۴- آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت برخلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: و از فروع طبیعیات صناعت پزشکی است و آن.

سال» و سن بیمار اقتضا می‌کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب مینامند. و چه بسا که درباره بعضی از اندامها جداگانه و مستقلاً به بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت از سودی است که به سبب آن هر یک از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هرچند این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده‌اند و پیشوای این صناعتی که کتب وی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس[۱] بوده است[۲].

و میگویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)[۳] در راه گردش و غربتی متکلفانه[۴] درگذشته است. و تألیفات او درباره دانش پزشکی از امهاتی بشمار میرود که کلیه پزشکان پس از وی به آنها اقتدا کرده‌اند و در اسلام پیشوایانی در این صناعت پدید آمدند که از حد نهایی و مطلوب آن هم درگذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گویی این صناعت رو به نقصان می‌رود، زیرا در این کشورها پیشرفت عمران متوقف شده و بلکه انحطاط یافته است و پزشکی از صنایعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی‌کند و ما در فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

فصل[۵]

و در اجتماعات بادیه‌نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیر زنان قبیله نسل به نسل به فرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران به سبب آن بهبود می‌یابند، ولی نه برحسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهره وافری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلده و دیگران. و طبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و

1- Galien.

۲- عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است: «و جالینوس را در این فن کتاب با ارزش پرسودی است و او پیشوای این صناعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است.»

3- Sicile.

۴- نسخه‌ها اختلاف دارد.

۵- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب به ماقبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمیشود.

به هیچ رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی (ص) از این رو مبعوث شد که ما را به شرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را به ما بیاموزد چنانکه برای وی درباره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به امور دنیائی خویش داناترید.

بنابراین سزاوار نیست که چیزی از طبی که در احادیث صحیح منقول آمده است بر این حمل شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی شود. راست است اگر آنها را برحسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمه ایمانی است چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم درد داشت روی داد [و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی به راه راست است[۱].

فصل بیستم

در فلاحت

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره‌برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [و پرورش دادن زمین و باغ به روش درست و شایستگی فصل و برعهده گرفتن کلیه وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می‌شود][۲] حاصل می‌گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می‌داشتند و آنها نظر خویش را درباره گیاهان تعمیم می‌دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می‌گرفتند از قبیل: کاشتن و نمو دادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروایی دارد) که به روحانیت ستارگان و هیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می‌رود و به همین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می‌داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاحت نبطی منسوب به دانشمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام به محتویات آن درنگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از این رو به همان مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این باره رخ می‌دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط به فن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند][۳] و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحهٔ النبطیهٔ بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا فرو-گذاشته است، ولی مسلمه (مجریطی) در کتب ساحری

۱- پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

۲- قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس است.

۳- از «پ» و «ینی».

خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث درباره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاء الله تعالی.

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها درباره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات][1] و عوایق آن و کلیه مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم‌اکنون موجود است.

فصل بیست و یکم

در دانش الهیات

و آن دانشی است [که به گمان علمای آن][2] در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست درباره امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس درباره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند سخن به میان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ، سخن میراند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنان را به شناختن وجود، آنچنان که هست آگاه میکند و این آگاهی به عقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنرا علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آنها را در کتاب شفا و نجات[3] تلخیص کرده است همچنین ابن رشد از حکمای اندلس نیز به تلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه به تألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی به رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه درآمیختند به علت اشتراک آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام به موضوع الهیات][4] آنها دو دانش مزبور را چنان با هم درآمیختند که گویی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی با هم درآمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از

۱- از «ینی» در نسخ دیگر حوائج است.

۲- از «پ» و «ینی».

۳- در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

۴- از «پ».

دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام به مسائل حکمت درآمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گویی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست][۱] زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فراگرفته‌اند بی‌آنکه درباره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد به ثبوت نمی‌رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن برکنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که به عقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت گذاران را که گمان می‌کنند مدارکشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فراگرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع‌تر است به سبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی. چه گونه نخستین مافوق گونه دوم محیط بر آن است از این رو که از راه انوار یزدانی نیرو می‌گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نمی آید این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند سزاست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوییم هرچند با آنها معارض باشد، بلکه باید به هرچه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزه متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها به معارضه برخاستند و از این رو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنان را رد کنند و به معارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجتهای نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث درباره تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای بازشناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تألیف با هم درآمیخته است در صورتی که در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان به شیوه‌ای است که گویی با قصد انشا از راه دلیل طلب اعتقاد میکنند، ولی حقیقت امر چنین نیست، بلکه منظور، رد بر ملحدان است وگرنه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «و نیازی به دلیل ندارد». همچنین گروهی از غلات متصوفه متأخر که درباره «وجد و حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام- حکمت» را به فن خویش درآمیختند و به یک شیوه در کلیه مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و

۱- از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است: و آن صواب است.

حلول و وحدت و جز اینها، در صورتی که مدارک در این سه فن با هم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه از جنس فنون و دانشها دور است مدارک متصوفه است که در آن مدعی وجدانند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارک علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا به کرم خویش راهنمای انسان به راه درست و داناتر بصواب است[۱].

فصل بیست و دوم

در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی به چگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بی‌واسطه باشد یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است.

و چون این دانشها در شرایع متروکند از این رو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه‌ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشند، این است که کتب آنها همچون گمشده‌ای در میان مردم میباشد. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملتهای قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده‌اند به وضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی و یادآوری از بهشت و دوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و درباره آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاحت نبطی [تألیف ابن وحشیه][۲] که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فراگرفتند و در آن به تنوع پرداختند.

و پس از آن به ایجاد تألیفات و آثار دیگری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعه و کتاب طمطم[۳] هندی درباره صور درجه‌ها و ستارگان و جز اینها.

آنگاه در مشرق جابربن حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبده آن به پیجویی پرداخت و سرانجام این علوم را

۱- آخر فصل از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» است، ولی در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند». اشاره به آیه: وَ اللهُ يَهْدِي من يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ۲: ۲۱۳.

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

3- Tomtom.

استخراج کرد و درباره آنها تألیفات دیگری به یادگار گذاشت و به تفصیل علوم مزبور و صناعت کیمیا[1] را مورد بحث قرار داد، زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار میرود، چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی به صورت دیگر تنها به یاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیاگری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمهٔ بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و به تلخیص و تهذیب کلیه این گونه کتب پرداخت و شیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایهٔ الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس در این دانشها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقدمه‌ای یاد میکنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نفوس بشری هرچند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و به دسته‌های چندی تقسیم میشوند و هر دسته‌ای به خاصیتی اختصاص میابد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن دسته‌ها به منزله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است که بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا به روحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحه انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در این حالت به معرفت دست می‌یابد][2] برای معرفت ربانی.

و مخاطبه فرشتگان (ع) از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه به دنبال آن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات[3] و جلب روحانیت ستارگان است تا بدان تصرف کنند و تأثیر آنها به قوه نفسانی یا شیطانی است. لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است.

و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی به قوای شیطانی است. و بدینسان هر دسته و صنفی به خاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱- مرتبه‌ای که تنها به همت بی‌ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.

۲- تأثیر کردن به کمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف‌تر است.

۱- سیمیا (ن. ل).

۲- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۳- در «پ» و «ینی» چنین است: و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

۳- تأثیر در قوای متخیله و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را به قوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها به تصرف میپردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، در آنها تلقین مینماید سپس آن خیالات را به قوه نفس خویش که در بدن تأثیر کننده است به دستگاه حس بینندگان پائین می آورد چنانکه بینندگان خیال میکنند در خارج اشیایی می‌بینند در صورتی که هیچ چیز در آنجا یافت نمیشود. بطوری که از برخی کسان حکایت میکنند که وی بوستانها و جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه را فلاسفه، شعوذه یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همه قوای بشری به قوه وجود دارد و از قوه به فعل درآمدن آن بوسیله ریاضت است و کلیه ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین به انواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و از این رو ساحری وجهه‌ای بجز خدا و سجود به غیر خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر از مواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان در قتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا به سبب کفر سبقت گیرنده بر فعل اوست یا به علت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات می‌باشد و همه اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دو مرتبه نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبه سوم حقیقتی ندارد از این رو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است، آنان که قائلند ساحری حقیقت دارد به دو مرتبه نخستین نگریسته و کسانیکه می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری به سبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم درباره آن سخن رانده و خدای تعالی میفرماید: و لیکن شیطانها کافر شدند به مردمان ساحری می آموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را نمی آموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه به سبب آن میانه مرد و همسرش جدایی می‌افکند می آموختند و ایشان به سبب آن زیان رساننده به هیچکس نبودند مگر به اذن خدا[1] و [در صحیح آمده است که][2] پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد و جادوی او در شانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه برگ ثمره خرما تعبیه شده بود که آنها

۱- وَلكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما يُعَلِّمانِ من أحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ به بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ ما هُمْ بِضارِّينَ به من أحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ الله ۲: ۱۰۲.

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» چاپ مصر و بیروت نیست.

را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از این رو خدای عزوجل در دو سوره معوذه (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود: و از شر زنانی که دمندگان افسون در گره‌اند[۱].

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گرهی از گره های جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان‌اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در باره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج داشت و به همین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایایی در «برابی» صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما به چشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیایی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی درباره فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش برپا داشته بود به عین یا به کمک معین (یاریگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن سخن بد و به این معین «یاریگر» طنابی می‌بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) با وی شریک کار بود می‌پنداشت و با این عمل نشان می‌داد که افسون را با اراده انجام داده است. و به اینگونه کلمه‌ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می‌شوند و در موقع دمیدن به آب دهن وی در می آویزند و بدینسان ارواح ناپاک بیرون می آیند و برحسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو می افتند[۲] و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبا یا پوستی اشاره می‌کرد و اوراد خود را بر آن فرو میخواند و یکبار آن عبا یا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره میکرد که شکافته شود و ناگاه میدیدیم روده‌های گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدیم که در سرزمین هند در این روزگار جادوگری است که به انسان اشاره میکند و ناگهان قلب او را می‌رباید و آن شخص بر زمین می افتند و میمیرد و هنگامی که قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره میکند و پس از آنکه آنرا پاره می‌کنند هیچ دانه‌ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالنتیجه در ناحیه مخصوصی باران می‌بارد.

۱- وَ من شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِی الْعُقَدِ. ۱۱۳: ۴.

۲- این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کردم گو اینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده‌ایم و آنها عبارتند از: (رک- ر ف د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متحابه) این است که هر گاه اجزای هر واحدی را که در یکی از آنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد دیگر خواهد شد[1] و به همین سبب آنها را مهرآمیز (متحابه) نامیده‌اند و اصحاب طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دو یار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد به شرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع[2] زهره که در بیت یا شرف خود با نظر مودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را در سابع نخستین قرار میدهند و بر هر یک از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند[3] و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن مورد نظر است یعنی محبوب. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شود یا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دو یار دارای اثری می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بر درستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»[4] که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه بخش و مؤثر است. و طرز ساختن آن این است که در روی قالب «هنداصبعی»[5] صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده و سنگی به دندان گرفته و آنرا به دو نیم کرده است و در روبروی شیر تصویر ماری است که از دو پای آن به روبروی چهره او می‌خیزد در حالیکه دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت شیر کژدمی ترسیم کرده‌اند که در حال خزیدن است. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد به شرط آنکه خورشید و ماه (نیّرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. و هرگاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از یک مثقال زر یا مقداری کمتر از آن قالبریزی میکنند و

۱- چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲- ۴- ۵- ۱۰- ۱۱- ۲۰- ۲۲- ۴۴- ۵۵- ۱۱۰ و هرگاه آنها را جمع کنیم ۲۸۴ میشود. و اجزای عدد (۲۸۴) اینها هستند: ۱ و ۲- ۴- ۷۱- ۱۴۲ که جمع آنها ۲۲۰ است.

۲- طالع در اصطلاح منجمان عبارت از برجی است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده‌گانه در نحوست و سعادت علی حده است (از غیاث)- و سابع عبارت از برجی است که در هنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی را گویند که در نظیر (سمت القدم) باشد.

۳- ثابت بن قره نخستین کسی بود که اینگونه خواص اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این باره گفتگو کرده است. (از حاشیه دسلان ص ۳۷۸ ج ۳).

۴- دسلان آنرا به: «مهر شیر» ترجمه کرده است.

۵- ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد: از دو کلمه هند به معنی پولاد در تداول مراکشی‌ها و اصبع به معنی انگشت است، ولی وی میگوید: در هیچیک از مآخذ کیمیاگران چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد به معنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا (Wootz) مینامند.

سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو میبرند و در تکه حریر زردی با خود برمیدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد به اندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنان را آنچنان تسخیر میکند که به وصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا با خود داشته باشند نسبت به زیردستان خود توانایی می‌یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایهٔ» و جز آن آورده‌اند و به تجربه رسیده است.

همچنین وفق[1] مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته‌اند این طلسم را هنگامی پر میکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی‌گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب عاشر[2] را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبویی فرو می‌برند و آنگاه در تکه حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان میکنند که طلسم مزبور در همنشینی و خدمت‌گزاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزایی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغایهٔ» تألیف مسلمهٔ بن احمد مجریطی این صناعت تدوین شده و مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گرد آمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سرالمکتوم» تصنیف کرده است و هواخواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده‌اند، ولی ما بر آن دست نیافته‌ایم و گمان میرود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر برخلاف این باشد.

و در مغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری و جادوگری ممارست میکنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره میکنند و یکباره پاره میشود و هم به شکم گوسفند اشاره میکنند و ناگهان شکافته میگردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج» موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفنداران را میترساند تا او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اختفا بسر میبرند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوتهای کفر آمیز است. و ارواح اجنه و ستارگان را در کار خود

۱- کلمه وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. و هر یک از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمه مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود.

۲- رجوع به حاشیه صفحه پیش شود.

شریک قرار میدهند. و درباره این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه»[۱] است. آن را میخوانند و فرا می‌گیرند و آن گروه بوسیله ریاضت و وجهه مزبور به انجام دادن اینگونه اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.

از قبیل: کالاها و حیوانات و بندگان. و این شیوه خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهایی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه مییابد یعنی هر چه از نوع متصرفات به تملک درآید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم درباره آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را به چشم خود بی‌شک و تردید دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بر وجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثاریست که به سبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدید می آید که در نتیجه شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه‌گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبه دیوار یا روی ریسمان[۲] راه میرود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بی‌شک سقوط میکند و به همین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [با تمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آن وقت می‌بینیم بر لبه دیوار و روی ریسمان راه میروند و از سقوط نمیهراسند- پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر وهم است. و هرگاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یکیست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادوگر نیاز به یاریگری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری میجوید و هم منجمان میگویند: ساحری اتحاد یک روح با روح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی است و معنای این عبارت به عقیده فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی به طبایع فرودین (سفلی) است. و طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستارگان است و از این رو صاحب طلسمات بیشتر

۱- از «پ» در برخی از نسخ: خزیریه است.

۲- در چاپ پاریس بجای «حبل» «جبل» است و من «حبل» را که در چاپ «ک» و دیگر چاپهای مصر و بیروت بود برگزیدم.

از فن منجمی یاری میجوید- و بعقیده منجمان جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص به این گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه به عقیده فلاسفه این است که معجزه قوه‌ای خدایی است که در نفس این تأثیر را برمی‌انگیزد و بنابراین صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و به قوه نفسانی و در پاره‌ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد- پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه‌های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیرند و بدان بر دعوی نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدایی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی است که متمحض در شرند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت میشود که از جنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته به کمک‌های خدایی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره‌ای از مدد الهی دارند. و هرگاه هم کسی از این گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد، زیرا او در آنچه می‌کند و فرو می‌گذارد متقید به امر الهی است و بنابراین هرگاه به آوردن کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا به هیچ رو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بی‌اذن خدا کاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجد از وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای روح خدا و قوای الهی بود از این رو هیچگونه سحر و جادوگری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد.[۱]

و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گویی به هیچ رو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر (ص) در سوره‌های معوذتین[۲]: «و از شر زنان دمنده در گره‌ها»[۳] نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هایی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرو میخواند یکباره باز میشد. بنابراین جادوگری با نام و ذکر خدا [به سبب همت ایمانی] پایدار نمی ماند. و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان[۴] بود وفق مئینی عددی «طلسم صدی»[۱] زربفت وجود داشت.

۱- اشاره به: أَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنْ أَلْقِ عَصاكَ فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ ۷: ۱۱۷.

۲- قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۱۱۴: ۱ و قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۱۱۳: ۱.

۳- وَ من شَرِّ النَّفَّاثاتِ فی الْعُقَدِ ۱۱۳: ۴.

۴- مقصود سلسله ساسانیان است.

←

و آنرا در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادسیه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هواخواهان طلسمات و اوفاق پنداشته‌اند وفق مزبور به غلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هرگز دچار شکست نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از ایمان اصحاب رسول خدا (ص) و تمسک ایشان به کلمه خدا بوده است با آن معارضه کرده است از این رو هرگونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید[۲] اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در یک باب حرام عنوان کرده است.

زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرد آنهایی هستند که یا در دینمان مهم است و صلاح آخرتمان در آن است و یا در معاشمان به صلاح دنیای ماست.

و افعالی که در هیچیک از دو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیده ایمانی را به سبب بازگردانیدن امور به غیر خدا فاسد میکند. در این صورت اینگونه افعال به نسبت زیان آنها حرام است.

و اگر افعالمان نه برای ما مهم باشند و نه زیانی برسانند آن وقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه «در خبر است»:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که به او مربوط نیست ترک گوید از این رو شریعت ساحری و طلسمات و شعبده را در یک باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت برحسب گفتار متکلمان به تحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته‌اند[۳]: و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل به دروغگو خواهد شد و این محال است. و از این رو معجزه از کاذب مطلقاً صادر نمیشود.

۱- کلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل مییافته: (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا میشده: وفق مربع عددی مینامیده‌اند وفق مئینی نوع اخیر بشمار میرفته است. از یادداشت دسلان صفحه ۱۸۵ ج ۳ به نقل از شمس المعارف.

۲- وَ بَطَلَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ ۷: ۱۱۸.

۳- و ساحر از اینگونه تحدی رو گردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود. (چاپهای مصر و بیروت).

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر یا ساحر خیر صادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیبرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنرا در موجبات شر بکار نمیبرد و گویی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند[۱].

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیریست از نفس شخص چشم شور[۲] هنگامی که به چشم خود یکی از دوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسدی برمی‌خیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف به آن است میطلبد و در نتیجه فساد آن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات [نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، به هیچ رو چشم زدن وی تخلف نمیکند و به اختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات] هرچند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان به اختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر.

و به همین سبب «فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته میشود، ولی کشنده با چشم کردن کشته نمیشود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده میکنند یا آنرا فرو میگذارند، بلکه وی در صدور آن به حکم سرشت[۳] مجبور است و خدا داناتر است[۴].

فصل بیست و سوم

در دانش اسرار حروف[۵]

و در این روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات به این کلمه «سیمیا» نقل شده است و کلمه به نوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این

۱- س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶- پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: و اوست توانای غالب «س: ۴۲ (الشوری) آ: ۱۸» پروردگاری جز او نیست.

۲- ترجمه «معیان» است به معنی کسی که سخت چشم زخم برساند. و در فارسی به اینگونه کسان چشم شور میگویند.

۳- مجبور (نسخه خطی ینی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاترمر ن. ل: مجبول.

۴- و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمایر و نیتها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت.

۵- این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «پ» ترجمه شد.

دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل به کشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و به تدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود درباره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنابراین طبایع و اسرار مزبور برحسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابند و اسرار خویش را آشکار میسازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن را میتوان کاملا تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند درباره آن تألیفات متعدد دارند و نتیجه و ثمره این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت به یاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند. و این حروف به اسراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف[1] وجود دارد اختلاف کرده‌اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را برحسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده‌اند و هر طبیعتی به صنفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلاً یا انفعالاً به سبب این صنف روی میدهد و از این رو حروف برحسب تقسیم عناصر به قانونی صناعی که آنرا تکسیر[2] می نامند به اقسام: آتشی و هوایی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و به همین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنابراین برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا. شین[3] و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء[4] و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین[5] قاف[6] تا و ظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین[7] تعیین کرده‌اند. و حروف آتشی را به دفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوه حرارت

۱- ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متداول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «۶۰» و ضاد با «۹۰» و سین با «۳۰۰» و ظا با «۸۰۰» و غین با «۹۰۰» و شین با «۱۰۰۰» برابر است. «از گفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست.

۲- رجوع به حاشیه ص ۲۳۸ ج ۱ همین ترجمه شود.

۳- سین (ن. ل).

۴- ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد.

۵- صاد (ن، ل).

۶- تا و غین (ن، ل).

۷- شین (ن، ل).

اختصاص داده‌اند، اما در جایی که دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «به فعل» یا حکمی «به قوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دو چندان کردن قوای بارد تعیین کرده‌اند لیکن در جایی که دو برابر کردن آن به فعل یا به قوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوه ماه. و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته‌اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولاً به آنها اختصاص یافته‌اند و از این رو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ک) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر یک از سه حرف مزبور در مرتبه خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبه آحاد و (ک) در مرتبه عشرات و (ر) در مرتبه مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می‌شود، زیرا هر سه عدد مزبور در مرتبه خود بر چهار دلالت میکنند. و میان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است. و برای اسمها هم وفق‌هایی «طلسمها» درست کرده‌اند چنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف به دسته‌ای از وفقهایی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی و سرّ عددی به سبب تناسبی که میان آنها وجود دارد با هم درآمیخته است.

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد برقرار است امری دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است، بونی گوید: «نباید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر به طریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیله این حروف و اسمایی که از آنها ترکیب میبابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکار ناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر به ثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف این گروه «در موجودات این جهان» با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتی که چنین نیست، زیرا برحسب دلایلی که هواخواهان طلسمات اقامه کرده‌اند حقیقت طلسم و تأثیر آن، قوایی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هر چه برای آن فراهم می آید به صورت قهر و غلبه عمل میکند و تأثیر آن به یاری اسرار آسمانی و نسبتهای عددی و بخوراتی است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن قوه «روحانی» را نیرو می‌بخشند[۱].

۱- دسلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه به کلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری آن قابل فهم است و نه متکی به اصول و قواعدی فنی است مترجم ترک نیز به عین همان لغات عربی را بکار برده است.»

و فایده آن ربط دادن طبایع برین «علوی» به طبایع فروردین «سفلی» است. و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره‌ای مرکب از مواد زمینی و هوایی و آبی و آتشی است که در مجموعه آنها پدید می آید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر می‌پذیرد و در ذات آن تصرف میکند و آنرا بصورت خود در می آورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره‌ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل میسازد و به همین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است، زیرا کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح در جسد است، زیرا خاصیت طلسم ربط دادن طبایع برین به طبایع فرودین است. و طبایع فرودین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست درباره تفاوت میان تصرف اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست می آید که بدانیم کلیه تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت‌های بشری دارد، زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست، لیکن تصرف اهل طلسمات در این است که روحانیت افلاک را فرود آورد و آنها را به اشکال یا نسبت‌های عددی ارتباط دهد تا به سبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و به آنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء (متصوفه) به سبب استعدادی است که برای آنان در نتیجه مجاهده و کشف نور الهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از این راه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و به هیچ رو از اراده آنان سرپیچی نمیکند.

و به یاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، زیرا مددی که به آنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمندند تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان میشمرند و در آن سهل انگاری میکنند. برعکس اهل اسماء (متصوفه) که به بزرگترین ریاضتها همت میگمارند و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی به منزله حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف برای آنان بطور عرضی «نه اصلی» و همچون کرامتی از سوی خدا نسبت به ایشان است و بنابراین اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت که نتیجه مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها به مناسبات میان اسماء و طبایع حروف و کلمات اکتفا کند و از این حیث به تصرف پردازد. که بنابر آنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند- آن وقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود، بلکه شیوه صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش‌تر بشمار خواهد رفت، زیرا وی به اصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بر حقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود به علت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بدهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. در این صورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی صاحب اسماء «صوفی» قوای کلمات و اسماء را با قوای ستارگان ممزوج میسازد و بـرای ذکـر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیه اسـماء اوقـاتی (سـاعات مناسبی برای پر کردن طلسم) برمیگزیند و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم هستند چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است[۱]. و ایـن مناسـبت به عقیده ایشان از پیشگاه حضرت عمائی[۲] است و آن مرتبه برزخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود می آید بی آنکه هیچگونـه تغییـری در آن روی دهد و همچنان که مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود می آید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها به حکم مشاهده است و هرگاه صاحب اسـماء از ایـن مشـاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را به تقلید از دیگران «صاحبان طلسمات» فرو گذارد، آن وقت عمل او به مثابه عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوه اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهایی ممزوج میکند و این دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات و ستارگان ترکیب میشود اما مناسـبت دعاهـا در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء در حال مشاهده بدان آگـاهی مـی‌یابنـد، بلکـه دعاهـای صاحبان طلسمات به اموری راجع میشود که اصـول روش جـادوگری آنـان اقتضـا میکنـد از قبیـل تقسـیم ستارگان به جمیع موجوداتی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرض‌ها و ذات و معنی‌ها[۳] و حروف اسماء را هم از جمله این موجودات بشمار می آورند و به هر یک از ستارگان قسمتی از این موجودات را اختصاص داده‌اند و این قواعد را بر مبانی شگفت آور منکری مبتنی کرده‌اند مانند: تقسیم سوره‌ها و آیـات قرآن بر همین شیوه چنانکه مسلمه مجریطی در «الغایه» این روش را بکار برده است. و آنچه ظاهر کیفیـت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» را مورد بررسی قرار دهد و دعاهایی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات سـتارگان هفتگانه در نگرد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیام‌های ستارگان را مورد مطالعه قرار دهد یعنی دعاهـایی را که به هر ستاره‌ای اختصاص دارد و آنها را قیام‌های ستارگان مینامند به عبارت دیگر دعـا و مناجـاتی کـه بدان برای منظور خود قیام میکند. آن وقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتـاب الغایـه و

۱- دسلان مینویسد: بونی در مجموعه بزرگ موسوم به شمس المعارف نیز این نکته را در نظر گرفته و ساعات هـر طلسـمی را معین کرده است.

۲- ظاهراً مرتبه حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقـایقی کـه در آنجـا قـدرت فضـیلت کامـل و صحیح بدست می آورند. رجوع به حاشیه ص ۹۸۶ شود.

۳- معادن. (ن. ل).

انماط» و این مطابقت را خواه در ماده و اصول مطالب او و خواه در تناسبی که در اصل ابـداع و بـرزخ[1] علـم وجود دارد میتوان بدست آورد و به تمام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هر دانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است کـه جـادوگری و سحر واقعیت دارد با آنکه حرام می باشد، ولی ما را بس است همان دانشهایی که خدا آنها را به ما آموختـه است. و بجز اندک از دانش اعطا نشدید.[2]

[(تحقیق و نکته)[3] چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضـتهای شـرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یادآور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان به قوه خداییست که ایزد آنان را فطرتاً بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوهای نفسانی است که بر آن سرشته شدهاند.

و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن به سبب مجموعـه عقایـد ایمانیسـت کـه از نتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه بیآنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هرگاه چنین حالاتی برای ایشان دست دهد از آن دوری میجویند و بخدا پنـاه میبرند، چنانکه گویند بایزید بسطامی شب هنگام به کنار دجله رسید و سر دو پا بنشست، ناگاه دو کناره رود برای او به هم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهره خـویش را از خـدا در برابـر دانگـی نمیفروشـم. و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت.

و اما درباره سحر و افسون باید دانست کسانیکه فطرتاً افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن اسـتعداد را از مرحله قوه به فعل برسانند و گاهی بطور غیر فطری و از راه اکتساب، افسونگری را مـی آموزنـد و اینگونـه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین به ممارسـت و تمـرین در ریاضـت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف است و انواع و کیفیات آنهـا را مسـلمه مجریطـی در کتاب «الغایه» و جابر بن حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم درباره آنها گفتگو کـردهانـد و بسـیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنها می آموزند،[4] ولی ریاضتهای ساحرانهای را که پیشینیان انجام میدادند پر از کفریات بود مانند اینکه به سـتارگان

۱- در همه نسخهها چنین است. دسلان و مترجم ترک نیز به همین صورت ترجمه کردهاند.

۲- وَما أُوتِيتُمْ من الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۱۷: ۸۵.

۳- این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» مقابله شد.

۴- از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخه خطی «ینی جامع» بـا چـاپ پـاریس اخـتلاف دارد و ترجمـه آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخه عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردند، ولی از ممارست در سحر و نـام و وضـع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسـب ریاضـت سـاحری بـود از نـوع توجه و جنس کلمات برمیگزیدند و وقت طوالع را بر حسب روش آن گروه تعیین میکردند و در وجهه خود از قصد ضـرر دوری

روی می آوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهـای مزبـور را «قیامـات» مینامیدنـد تـا از ایـن راه روحانیت ستارگان را جلب کنند دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهـای نجومی و به مقابله ستارگان در برجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خـدا عوامـل دیگـری را مؤثر میشناختند و از این رو بسیاری از کسانیکه قصد تصرف در عوامل کائنات داشتند از ایـن شـیوه پرهیـز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنان را از نزدیکی به کفـر و ممارسـت در آن دور سـازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیح‌ها و دعاهایی از قرآن و احادیث نبوی به صورتی شرعی درآوردنـد تا آنان را به شناختن قسمت‌هایی که برای حاجت ایشان مناسب است رهبـری کنـد و چنانکـه در صـفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همه موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعـال برحسـب آثـار سـتارگان هفتگانه تقسیم کنند و با همه اینها برای تقسیم موجودات مزبور روزهـا و سـاعات مناسـب بـا آن تقسـیم را جستجو میکردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلـومی کـه کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها به وجهـه شـرعی متوسـل میشـدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خـود و کسـانی جـز او بـدین شـیوه گراییـده و آنـرا «سـیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها در حقیقت همـان معنـی و مفهوم ساحری را پیش گرفته‌اند هر چند وجهه شرعی آنرا بدست آورده‌اند و چندان هم از اعتقاد به تـأثیری جز خدا دور نشده‌اند.

گذشته از این آنها برآنند که در عالم کائنات تصرف کنند در صورتی که از نظر شـارع چنـین تصـرفی حرام و ممنوع است.

و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است به امر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز به فرمان خداست که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیله الهام و جـز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا درصدد کسب آن بر نمی‌آیند. پس نباید بـه زرانـدودیهای ایـن

میجستند تا از این راه از سحر پرهیز کنند اما آنها بسی از مرحله دور بودند، زیرا وجهه‌ای که به قصد تصرف باشـد، خـود عـین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم ریاضت آنان به ریاضت ساحری منجر میگردد و از میان کلمات آن گروه برگزیده میشـود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می‌یابیم.

و اما اگر کسانی به غلط گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار برحـذر بـود و لازم است بدانیم که تصرف از آغاز آن نامشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می‌جسته‌اند و اولیایی که آهنـگ آن میکـرده‌انـد بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است.

گذشته از اینکه تصرف اولیا بوسیله کلمه ایمانی بوده است نه بقوه نفسانی چنین است تحقیق علم سـیمیا. و ایـن علـم چنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است. و خدا به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

گروه درباره علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.]

فصل

و از فروع دانش سیمیا به عقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیله روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» برقرار است و به توهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشند درباره آینده کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بغرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت آورتر از همه زایچه عالم سبتی است که ذکر آن گذشت.[۱]

[و در اینجا به یاد کردن نکاتی می‌پردازیم که درباره چگونگی عمل کردن به این زایچه میباشد و قصیده منسوب به سبتی را که به گمان ایشان در این باره است می آوریم و سپس صفت زایچه][۲]. و دایره و جدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچه مزبور از مسائل غیبی نیست، بلکه تنها مطابقت میان سؤال و جواب است که از اسلوب خطابی آن بدست می‌آید و [آن از اشعار نمکین «ملح»[۳] است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت آور است][۴].

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.

و ما روایتی در دست نداریم که در صحت این قصیده بدان متکی شویم. منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم[۵] و قصیده این است:

۱- رجوع به ص ۲۳۵ به بعد جلد اول شود.

۲- از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

۳- در متن نسخه خطی «ینی جامع» ملحۀ من الملح است و ظاهراً تحریفی در این ترکیب روی داده و اصل ملحمۀ من الملاحم بوده است.

۴- و خدا توفیق دهنده است. (ن. ل).

۵- در صفحه ۲۳۶ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا به مالک بن وهیب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف الظنون شعر را به مالک بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت میدهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبتی میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود:

یقول سبتی و یحمد ربه   مصل علی هاد الی الناس ارسلا

توضیح مترجم

بقیه این فصل از این رو که مؤلف از صفحه ۲۳۵ تا صفحه ۲۴۰ همین ترجمه درباره این زایچه و طرز بکار بردن آن به تفصیل گفتگو کرده و بدلایلی که یاد خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین قصیده سبتی[1] را که برحسب چاپ پاریس ۱۰۸ و بر طبق نسخه خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنابر چاپ دارالکتاب اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن درباره استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها. و قوه درجه ممیّزه[2] نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، و علم طب یا صناعت «کیمیا». و «طب روحانی». «و مطالع[3] شعاعات در موالید پادشاهان و شاهزادگان». و «انفعال روحانی و انقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نفوس. و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و تعشق و فنا و توجه و مراقبت و حلهٔ[4] «دائمهٔ الفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم.[5] و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت[6]» و جز اینها به عنوان سر فصلهایی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته از این در ذیل یا بالای ابیات خاصی از قصیده مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گوناگونی آمده است و پس از پایان ابیات و رموز مزبور شرحی ذیل عنوان: «طرز کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچه عالم به حول و قوت خدا» دیده میشود و در آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آورد آنگاه درباره ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و به تفصیل طرز کار بدست آوردن پاسخ را بیان کرده است.

و برای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدید است یا قدیم؟ و برحسب نظریه مندرج در این فصل هر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی از موادی که باید در پاسخ داخل گردد و بدان عمل شود به اصطلاح منجمان طالع است و مؤلف به عنوان طالع نخستین درجه قوس را برگزیده سپس به تفصیل طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف وتر رأس القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم آن وتر رأس الدلو را تا حد مرکز قرار میدهیم و حروف سؤال را بدان می افزاییم و به شماره آن در مینگریم حداقل آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنابراین در سؤال ما ۹۳ حرف بوده است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده‌گانه آنرا ساقط می‌کنیم و باقیمانده آنرا نگاه می‌داریم. در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن لیکن اگر طالع به ۱۲ درجه برسد آن وقت نه برای آن شماره‌ای ثبت

۱- رجوع به حاشیه آخر صفحه قبل شود.

۲- متمیزه. (ن. ل).

۳- مطاریح (ن. ل).

۴- خلهٔ (ن. ل).

۵- تختم. ختم- حم- (ن. ل).

۶- و ابهلیت (ن. ل).

میشود و نه دوری. سپس اعداد آنرا نیز باید ثبت کرد به شرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گردد آنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دور اکبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می‌باشند جمع کرد و آنچه را از آن دو خارج می‌ماند باید در سلطان برج که به هشت میرسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزود آنگاه پنج میشود. بنابراین هفت اصل پدید می آید و آنچه از ضرب طالع و دور اکبر در سلطان قوس بدست آید تا هنگامی که به ۱۲ نرسد باید آنرا در ضلع هشت پایین جدول در حال صعود داخل کرد.

این عمل همچنان به تفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست می آید و آنرا یادداشت میکنند سپس دوباره عمل را ادامه میدهند و درباره تمام حروفی که سؤال را تشکیل میدهند عمل میکنند بدین سان حروفی مجزا بدست می آید که میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین ترتیب حروف را چنانکه بتوان از آنها کلمات عربی بدست آورد به هم می‌پیوندند، ولی باید در نظمی که هنگام عمل بدست آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهد بود این است جوابی که ابن خلدون درباره سؤال زایچه بدست آورده است:

تروحن روح القدس ابرز سرها

لادریس فاسترقا بها مرتقا العلا

از این شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را با اخنوخ Énoch یکی میدانند بقیه فصل نیز به عملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئله زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن طرز کشف روابط اسرار آمیزی را که میان حروف و عناصر چهارگانه وجود دارد بیان کرده است دسلان مترجم مقدمه به فرانسه نیز از ترجمه این قسمت صرف نظر کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیده سبتی پر از اصطلاحات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیار پیچیده و تصورات موهوم بود، من به امکان ترجمه آن معتقد بودم و مخصوصاً بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصلی را که مؤلف توسط آن به یافتن این جواب موفق گردیده است ادامه دهم و آنرا خود نیز محقق سازم و به همین قصد به مقابله متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی (C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافتم که من نسخه صحیحی از این قصیده که کاترمر آنرا دیده بوده است در دست ندارم گو اینکه وی نیز بمیزان وسیعی در چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانه سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدلهای فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخه خطی قسطنطنیه توسط مترجم ترک در دسترس قرار داده شده بود درسهای جدید دیگری به من آموخت و تعداد فراوانی نسخه بدل که بوسیله این دانشمند داده شده بود بر شماره پیشین افزود نسخه‌های خطی به شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانه سلطنتی دارای شرحهای مختصری درباره زایچه بود و در آنها نیز نسخه دیگری از منظومه مشاهده

شد و از این راه نیز ابیات و درسهای تازه‌ای آموختم وقتی به ایـن تعـداد عظـیم نسـخه بـدلها مجهـز شـدم کوشیدم این متن را که بر اثر بی‌اعتنایی و جهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم امـا دیـدم بـا تمام این وسایل نمیتوانم نتیجه رضایتبخشی بدست آورم.

جمله‌های پیچیده‌ای که سبتی در این قصیده بکار برده بود تا بوسیله آنها معنی قصیده را مبهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنهـا غیـر ممکـن مینمـود و بـا وجـود نسـخه بـدلهای بی‌شماری که در دست داشتم، بنظرم آمد که باید از دست‌زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم، زیـرا کوشـیدم شخصاً بر طبق توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرز کار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن به این کار متوجه شدم که باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظـر داشـته باشـم و موضـوع شـگفت ایـن اسـت کـه هیچیک از نسخ خطی و چاپهای موجود آنرا نداشت یک نسخه خطی کتابخانه الجزیـره چنـد دایـره جـدول مانند داشت، ولی هیچیک با توضیحاتی که ابن خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمـه ترکـی مقدمه توسط جودت افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتم که بر هر دو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زایرجهٔ العـالم) جـدول نخسـتین کـه از دوایر متحدالمرکز تشکیل شده بود بوسیله اشعاری قسمت گردیده و چهار دایره کوچکتر در درون آن بـود و در داخل دایره درونی عده بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به الفبای رمزی موسوم به «رشم الزمام» و بقیه به الفبای موسوم به «رشم الغبار» نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر به صـورت مربـع و بوسیله خطوط موازی به چند هزار خانه «بیش از هفت هزار» تقسیم شده بود که تقریباً نیمی از آنها حـاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دوباره متن ابـن خلـدون را بدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافتم که این جدولها نیز نتایجی را که مؤلف بیان کرده است بدست نم یدهد آنگاه درباره صحت زایچه عالم شک و تردید به من دسـت داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت هزار و دویسـت و پـنج خانه بیش از هفت هزار و چهل خانه ندارد و سه ستون پنجاه خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه امید به نتیجه رسیدن کوشش مرا به نومیدی مبدل ساخت، زیرا محققاً من آن جدولی را که ابن خلدون مطالب خود را از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته از این نسخه‌های خطی و چاپی در بسـیاری از اعـداد و رموز با هم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضـوع و ابهـامی کـه سراسـر قسمتهای متن را فراگرفته بود و خاصه نبودن نسخه خوبی از جدولها مرا از کاری که نتیجه رضایت بخشـی در بر داشته باشد مأیوس کرد و این امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرا اصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از

نظر علمی دارای اهمیتی نیست و سبتی هنگامی که این مسئله را طرح می‌کرده محققاً چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است.[۱]

فصل بیست و چهارم

در دانش کیمیا

در این دانش از ماده‌ای گفتگو میشود که بدان زر و سیم به روش مصنوعی بوجود می آید و عملی که به این نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیه موالید را پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار میدهند تا مگر بر ماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیاگران نه تنها درباره معادن به کنجکاوی میپردازند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [و مو] و تخم و مدفوع آنها را هم به آزمایش میگذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیله آنها این ماده از قوه به فعل در می آید. حل کردن اجسام بوسیله تصعید[۲] و تقطیر[۳] برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن ماده مذاب از راه تکلیس[۴] و نرم کردن جسم سخت بوسیله هاون و صلایه[۵] و مانند اینها. و به گمان ایشان با کلیه این عملیات جسمی طبیعی بدست می آید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فرو ریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند ارزیز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زر ناب میشود.

و هرگاه کیمیاگران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایه از «جسم» قابل (یعنی جسمی که اکسیر را بر آن می‌افکنند) می آورند بنابراین تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را به شکل زر و سیم در می آورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش به تألیف پرداخته‌اند و چه بسا که گفتارهای مربوط به این دانش را به کسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را به او اختصاص می‌دهند و آنرا دانش جابر مینامند. و وی در

۱- بقیه فصل مزبور که ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب اللبنانی (۳۷) صفحه را فرا گرفته است- و اتفاقاً در چاپ (ک) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه میباشد به کلی حذف شده است.

۲- تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه را به تأیید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره را کنند از (غیاث).

۳- تقطیر (Distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیق گذراندن.

۴- به حال آهک در آوردن (Calcination) یا به اصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.

۵- صلایه: سنگ پهن که بر آن دارو سایند یا سنگی که بدست گیرند و آرد سایند.

این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معماست و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمی آورد مگر آنکه به جمیع مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد.

و طغرائی[۱] را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمه مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتابی بنام «رتبة الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مؤلفان این دانش همچون لغزهایی است که فهم آنها بر کسانیکه در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را به این رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن مغیربی[۲] از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب برحسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همه آنها به صورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درک کرد. و برخی هم تألیفاتی در این باره به غزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارک عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقه کیمیاگران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوه آنان را پیش گیرد و به کیمیاگری پردازد. و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزید بن معاویه ناپسری مروان بن حکم نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار میرفته و به روزگار بادیه‌نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که به کلی از علوم و صنایع بهره‌ای نداشته است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست به تحقیق پردازد، به ویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوییم خالد بن یزید دیگری که نامش با او شباهت داشته در زمره اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

۱- حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳- ۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیده اصالة الرأی صانتنی عن الخطل و حلیة الفضل زانتنی لدی العطل، معروف به لامیة العجم که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء وی را در صناعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون: جامع الاسرار و تراکیب الانوار و حقایق الاستشهادات و ذات الفوائد و الرد علی ابن سینا فی ابطال لکیمیاء و جز اینها. رجوع به لغتنامه دهخدا شود.

۲- مغزبی. «ینی».

و من در اینجا از رساله ابوبکر بن بشرون[۱] که آنرا در این صناعت نوشته و برای ابن السمح فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمه «مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده به شایستگی در آن بیندیشد برحسب شیوه‌ای که مؤلف مزبور در این فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچه رساله که خارج از مقصود می‌باشد می‌گوید: و مقدمات این صناعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانبها و طبایع سرزمین‌ها و اماکن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن باز می‌دارد. اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی را که مورد نیاز میباشد و نخست باید به شناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم.

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان این دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱- آیا کیمیا وجود دارد؟

۲- چگونه حاصل میگردد؟

۳- از چه چیز بدست می‌آید؟

و هرگاه جوینده این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فراگیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و به نهایت آن میرسد.

اما درباره جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است که خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود. مقصود اهل فن از این مسئله جستن حجری است که بوسیله آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان‌پذیر میشود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است.[۲] چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم به آنها باز میگردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها به قوه پدید می آید نه بفعل، زیرا دسته‌ای از اشیاء تجزیه‌پذیر و دسته دیگر تجزیه ناپذیر میباشند و اشیایی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحله قوه به مرحله فعل در می‌آید، ولی دسته‌ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی‌روند و مورد آزمایش قرار نمیگیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر میباشند این است که بعضی

۱- حاجی خلیفه در کشف الظنون از یک تن سیسیلی بنام ابن بشرون گفتگو میکند و مجموعه‌ای به وی نسبت میدهد، اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بپایان رسانیده است (از حاشیه دسلان).

۲- در اینجا عبارات ابن بشرون مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث به مذکر و برعکس، و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمه «عمل» بجای اکسیر و غیره به همین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم گویی کیمیاگران دانسته و در تلاش ابن بشرون در اثبات مسائل بدلایل نامعقول در سراسر این فعل در شگفت شده است.

از طبایع (مواد) آنها سخت با هم درآمیخته و قوه مواد بیشتر آنها بر قوه مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس ترا سزاست (خدا ترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه‌پذیر را که بتوان از آنها اکسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و به تدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف[۱] و تقلیب (استحاله معادن)[۲] آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است نشناسد کامیاب نمیشود و هیچگاه به نتیجه نیکی دست نمی‌یابد.

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر کیمیا» برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟

و آیا آن «حجر» از آغاز یک ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده‌اند و در نتیجه عملیات کیمیاگران یک ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده‌اند.

و هم سزاست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است.

و آیا پس از درآمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می‌باشد، و بنابراین باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده‌اند که نفس مدبر و حامل و مدافع جسد است و فاعل در آن است، زیرا هرگاه نفس از جسد بیرون رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی‌تواند از خود دفاع کند، چه دیگر از نعمت زندگی و روشنایی بی‌بهره است.

و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانند جسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراک و ناشتا و شام است، ولی قوام و کمال آن به سبب نفس زنده تابناکی است که بوسیله آن کارهای بزرگ انجام میدهد و به یاری و نیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابلی بوجود می‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از این رو منفعل می‌شود[۳] که ترکیب طبایع او با هم اختلاف دارد و اگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس او قادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و

۱- در لغت به معنی آب چیزی را با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگریست.

2- Transmatation.

۳- در متن چنین است: و انما انفعل الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است L' home est Passif و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن این است که: انسان میمیرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه میشود.

موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزه است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که متصاعد می‌شود و نیازمند به پایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر به جسدی منتقل گردد به آنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش درباره انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر به یکدیگر نیازمند هستند و ماده واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر به نفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتی که گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع! «ببینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و از این رو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس و جسد» بکار بردم.

و همانا روی دادن تغییر و فنا در ترکیب نخستین «جسد» به سبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر به سبب اتفاق نابود شده است. و برخی از پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه و جدا کردن در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرگ و نابودیست و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» بیرون آمدن آن از نیستی به هستی است، چه تا هنگامی که آن «حجر» بر همان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود، ولی هنگامی که به ترکیب دوم درآمیزد آنگاه فنا از میان می‌رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدایی پدید می‌آید و بنابراین تجزیه و جدایی از مختصات این «حجر» است.

و از این رو هرگاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند به سبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» به منزله نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن این است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آینده به این نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

و سزاست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از در آمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسدهاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان به یکدیگر به هم می‌پیوندند و من این نکته را از این رو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می‌آید که احجار در برابر آتش با مقاومت‌تر و تواناتر از ارواحند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

و من می‌گویم اجساد هم در آغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجادگری بدانها رسیده است آنها را به اجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از این رو به سبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها را نابود کند ولی هرگاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هرگاه به ارواح لطیف آتش برسد می‌گریزند و قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت درآورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی است که باید آنرا بشناسی.

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده‌اند از این رو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامی که آتش به رطوبت برسد بدان در می‌آویزد چون رطوبت هوایی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد.

همچنین است اجساد که به سبب رسیدن آتش به آنها می‌گریزند[1] به علت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمیشوند که از زمین و آب تشکیل یافته‌اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستبر «کثیف» به سبب امتداد طبخ (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را با هم در می‌آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیله آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستبر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می‌یابند و بنابراین به هم پیوستگی و تداخل آنها با یکدیگر بصورت مجاورت است نه درآمیختگی و امتزاج. و از این رو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان میباشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمائی شوی. و هرگاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهره خویش را بدست می‌آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صناعت را تشکیل میدهند همه با یکدیگر سازگارند و از یک گوهر جدا شده‌اند قاعده و آیین واحد و تدبیر و چاره‌جویی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه‌ای به جزء یا کل آنها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: «اگر با مهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه‌ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه‌ای که بخواهی آنرا به استواری و مهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه‌ای بدان راه ندارد و از این رو کسی که بیگانه‌ای را در آن داخل کند)[2] حتماً از طبیعت منحرف میشود و در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد.» و باید دانست که هرگاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک است آنچنانکه شایسته است حل گردد بدانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می‌یابد و با آن به هر جا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامی که اجساد غلیظ و خشک باشند گسترش نمی یابند و با هم جفت نمیشوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمایی کند)

۱- از «پ» در (ا) و «ک» بجای: ابقت (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

۲- قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمایی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان[۱] حقیقتی است که مضمحل نمیشود و نقصان نمی پذیرد[۲] و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون میکند و آنها را نگه می‌دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی‌های شگفت آوری آشکار میسازد.

و هر جسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام و کامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن به چیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع از حالاتشان برگردند تا به مرحله‌ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص به آنهاست پس چون جسدها به نهایت تحلیل و تلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد و قوه‌ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون میسازد و نفوذ می‌کند.[۳] و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایه خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشک میکنند و رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی منفعل (پذیرنده اثر) میباشند.

و برحسب انفعال هر یک از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده‌اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوند هر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرک اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هرگاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ رو انجام نخواهد یافت.

چنانکه هرگاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به سبب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیله آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را باید پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سرانجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته‌اند: «از آتشهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیبهایی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می‌آورند که به شتاب مایه نابودی آن میشود.

۱- دسلان مینویسد: کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمی‌برند.

۲- و در هم شکسته نمی‌شود- نسخه خطی «ینی جامع».

۳- در اینجا اختلاف نسخ بسیار است.

و همچنین هر چیزی (از ذات خود)[۱] به سبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد میگردد. چنانکه میان دو چیز واقع میشود و هیچ وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایه نابودی آن میشود و باید دانست که حکما بارها بازگشتن ارواح را به اجساد یاد کرده‌اند تا اجساد به سبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن تواناتر گردند. پس نکته را بدان[۲]، اینک به بحث درباره حجری میپردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما برحسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

و درباره حجر مزبور به اختلاف عقیده گراییده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجر مزبور در حیوان است[۳]).

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه میباشد و برخی تصور کرده‌اند در کان‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که درباره این دعاوی پی‌جویی کنیم و با صاحبان آنها به مناظره پردازیم، زیرا سخن بیش از حد به درازا کشیده میشود- و من در ضمن مطالب پیش گفتم که اکسیر در هر چیزی به قوه یافت میشود، زیرا در هر چیزی طبایع موجود است و بنابراین اکسیر هم در آنها وجود دارد پس میخواهیم بدانیم که اکسیر، هم به قوه و هم به فعل در چه چیزی یافت میشود و در اینجا به گفتار حرانی توجه میکنیم که میگوید: «کلیه رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچه سپید که در آن نفوذ میکند، ولی پس از چندی از بین میرود و ترکیبات آن ناپدید میشود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهر از گوهر ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاک را به نفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را به نفس خود بدانسان که خاک به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می‌یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می‌کند و اعیان را دگرگونه میسازد امکان‌پذیر نیست.

و هرگاه امر بر این منوال باشد پس میگوییم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها به غذاست، اما درباره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و به همین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته‌اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالات سه‌گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل میشود و گیاه به حیوان استحاله می‌یابد در صورتی که حیوان به چیزی لطیف‌تر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می‌گردد. و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود

۱- در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- پس نکته را بکار بر. نسخه خط «ینی جامع».

۳- جمله داخل پرانتز از چاپ «ک» و نسخه خطی «ینی جامع» است.

که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف‌ترین اشیاء جهان است و جز به سبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح به حیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندک و دارای غلظت و ستبری است و با همه این روح مزبور در گیاه به سبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه به سبب غلظت خود و غلظت روحش قادر به حرکت نیست. و روح متحرک بدرجات لطیف‌تر از روح نهفته است، زیرا روح متحرک دارای پذیرش غذا و حرکت از سویی به سویی و تنفس است در صورتی که روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یک از خواص دیگر را ندارد و اگر با روح زنده مقایسه شود جریان آن مانند جریان زمین نسبت به آب خواهد بود. همچنین حرکت گیاه نسبت به حیوان بر همین منوال است، پس اکسیر در حیوان برتر و عالی‌تر و آسان‌تر است.

و بنابراین سزاست که خردمند پس از شناختن این نکات به آزمایش چیزی دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن می رود دشوار باشد فروگذارد[1]».

و باید دانست که حیوان در نزد حکما به اقسامی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و به همین سبب حکما عناصر و موالید را به اقسام زنده و مرده تقسیم کرده‌اند و هر متحرکی را فاعل (مؤثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده‌اند و این تقسیم را در همه اشیاء و اجسام گدازنده و[2] مواد معدنی[3] نیز توسعه داده‌اند و از این رو هرچه را در آتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده و آنچه را برخلاف این باشد مرده مینامند و از حیوان و گیاه هر چه را به طبایع چهارگانه تجزیه شود زنده، و هر چه را بدینسان تجزیه نگردد مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیاگران) همه اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صناعت سازگار باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهارگانه تجزیه شوند بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و به تدبیر و چاره‌جویی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می‌جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر در کانها و گیاهان سامان می‌گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما درباره گیاهان باید گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می‌شود مانند اشنان «غاسول» و در کانها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هرگاه آنها را با هم درآمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر است و ما به تدبیر همه اینها پرداخته و به تجربه

۱- تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشرون نقل کرده است.

۲- در چاپهای مصر بجای «والذاتیه» که در چاپ پاریس آمده: و الاجساد الذائبهٔ است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را ترجیح دادم در نسخه خطی «ینی جامع» چون نقطه ندارد میتوان کلمه را به هر دو صورت خواند.

۳- ترجمه «عقاقیر معدنیهٔ» است چون کلمه عقاقیر ج، عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق میشود که از آنها دارو بدست می‌آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

دریافته‌ایم که حیوان آن برتر و عالی تر است و تدبیر آن آسان‌تر میباشد. بنابراین سزاست کـه بـدانی حجـر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است ما ثابت کردیم که حیوان برترین موالید اسـت و همچنین هر چه از آن ترکیب شود حتماً از خود آن لطیف‌تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف‌تر مـی باشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف و جسد لطیف زمین بوجود مـی‌آیـد و نـاگزیر بـدین سـبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی به منزله گیاه در خاک اسـت. و خلاصـه در حیـوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که به طبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتـار را دریـاب، زیـرا چنانکه من مطلب را باز گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطه‌ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بـه جـنس آن واقـف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار میکنیم تا شرط اتصـافی[۱] را کـه برعهـده گرفتـه‌ایـم تکمیـل شود.- ان شاء الله سبحانه.

تدبیر[۲]

بر برکت خدای تعالی حجر ارزمند را برگیر و آنرا در قرع و انبیق بگذار و طبایع چهارگانه آن یعنی آب و هوا و خاک و آتش را تجزیه کن و آنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را از خاک و هـوا را از آتش جدا کردی آن وقت هر یک را جداگانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمده در پـایین ظرف را که عبارت از کفک است برگیر و آنرا به آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزداید و غلظت و کفک آن زایل گردد و آنرا کاملاً و به استواری سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است[۳] از آن تبخیر کن، تا هنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرک و نه تضاد بجای میماند سپس به طبایع نخستینی که از آن صعود کرده است د نگر و آنها را نیـز از سـیاهی و تضـاد پـاکیزه سـاز و چندین بار به شستن و تصعید آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند.

اگر این عملیات را انجام دهی خدا راه را به روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بـر آن است آغاز کن. و آن این است که ترکیب صورت نمی‌پذیرد جز به وسیله جفت کردن[۴] و سـایش[۵] امـا جفـت کردن عبارت از درآمیختن لطیف به غلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و ساییدن است چنانکه همـه اجـزا بهم درآمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و به منزله امتـزاج در آب گـردد در این هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می‌یابد و روح بر مقابله با آتش و مقاومت در برابـر آن نیرومنـد

۱- در نسخ چاپی: انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و به قیاس اتصاف با مقام مناسب‌تر است از این رو این کلمه برگزیده شد.

۲- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت و «پ» چنین است. (تدبیر بر برکت خدای تعالی).

۳- از «پ» که به صورت (مسجنه) است نه مستجنه.

۴- ترویح «پ» تزویج «ک».

۵- تعفین، یعنی عمل صلایه و سحق.

میشود و نفس بر فرو رفتن و جریان یافتن در اجساد تقویت میگردد و این خواص از این رو پس از ترکیب پدید می‌آید که جسد محلول چون با روح جفت می‌شود به تمام اجزای خود در آن می‌آمیزد و اجزا به سبب مشابهت در هم داخل می‌شوند و در نتیجه ماده واحدی می‌گردد و از این آمیختگی لازم می‌آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثبوتی که بخاطر امتزاج عارض جسد میشود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسد درآمیزد و به خدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن به جمیع اجزای روح و جسد در می‌آمیزد و نفس و آن دو (روح و جسد) یک چیز می‌گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزیی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد.

و بنابراین هرگاه این نوع مرکب به جسد محلول برخورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول[1] ذوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و درآویختن آتش بدان است و هرگاه آتش بخواهد بدان درآویزد درآمیختگی آب با رطوبت آنرا از اتحاد با نفس منع می‌کند، زیرا آتش با روغن متحد نمیشود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این است که از آتش میگریزد و از این رو هرگاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند و بخواهند بپرد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج میباشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پریدن آن میشود و بنابراین جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [ماده رنگین و ماده رنگین علت ظهور رنگ است][2] و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره‌ای است که نه نور و نه حیات دارند چنین است جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می‌آید و این همان تصفیه[3]‌ای است که درباره آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده‌اند.

و مقصود آنان به هیچ رو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی‌آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه ننامیده‌اند، بلکه آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل به من بازگوی چرا حکما مرکب حیوان را بیضه نامیده‌اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور برگزیده‌اند یا معنی خاص آنان را به انتخاب آن وادار کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده‌اند. گفتم ای حکیم! چه سود و چه استدلال درباره این صناعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مرکب. در آن بیندیش معنی آن بر تو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در حضور او باقی ماندم و قادر نبودم به معنی آن برسم. و وی هنگامی که مرا متفکر دید دریافت که همه توجهم بدان معطوف است بازوی

۱- همچنان دوام می‌یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت است.

۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و «پ».

۳- در «پ» بیضه است.

مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابوبکر! علت آن نسبتی است که میان این مرکب حیوان و بیضه در کمیت الوان هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون این سخن را بیان کرد تیرگی از ذهنم دور شد و نور در دلم بتابید و خردم بر دریافتن آن توانایی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانه خویش بازگشتم.

و درباره گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار وی را با برهان اثبات میکند و اینک آنرا در این نامه برای تو می‌گذارم: مثال آن این است که هرگاه مرکب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوایی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مرکب و بیضه یافت میشود. همچنین دو طبیعت دیگر خاک و آب نیز در آن به یک نسبت است و هر دو چیزی که بر این صفت با هم متناسب باشند با یکدیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (ه- ر- و- ح)[۱] تعیین میکنیم و کمترین طبایع مرکب را که طبیعت خشکی است میگیریم و معادل آن طبیعت رطوبت را بدان می‌افزاییم و به تدبیر آنها می‌پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گویی در این سخن ابهام و رمز است، ولی موضوع بر تو پوشیده نخواهد ماند.

آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هر یک روح یا آب می‌افزاییم و در نتیجه همه آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیر و عمل می‌کنیم بر همه آنها نمونه‌ای از طبیعت هوا می‌افزاییم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همه آنها به قوه ۹ برابر خشکی میشوند. و زیر هر یک از دو ضلع این مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهیم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح جـ[۲] و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیطند و عبارت از آب و هوا می‌باشند دو ضلع هروح[۳] میباشند. پس می‌گویم که سطح ابجد مشابه سطح هروح طبیعت هوایی است که آنرا نفس مینامند. و همچنین بح[۴] از سطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی را بنام چیز دیگری نمینامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

درباره کلماتی که شرح آنها را از من پرسیده بودی: زمین مقدس، از طبایع برین و فرودین منعقد است.

۱- هزوج- نسخه خطی «ینی جامع».

۲- ح د. (ک و ب).

۳- هزوح «پ».

۴- بج (رک) و «ب».

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده‌اند که به صورت گردی درآمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده‌اند[۱] تا سرانجام مس شده است.

و مغنیسیا[۲] حجر ایشان (کیمیاگران) است که ارواح را در آن می‌یابی[۳] و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فرفره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. و ارزیر سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارز میباشد، ولی قوای مزبور با یکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه‌ای روحانی تابناک و صاف است و آن فاعله می‌باشد.

دوم- قوه‌ای نفسانی و متحرک و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظتر است و مرکز آن هم پایین مرکز نخستین است.

سوم- قوه‌ای زمینی زمخت[۴] و قابض است و به علت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوه روحانی و نفسانی را نگه میدارد و به آنها محیط میباشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بداند از دیگر مسائل بی‌نیاز می‌شود.

اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همه آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم به توفیق خدای تعالی در این فن به ملکه بالاتری نائل آیی. والسلام. پایان سخن ابن بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمه مجریطی پیشوای اندلسیان در دانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم[۵] و پس از آن روزگار بوده است. و تو ای خواننده می‌بینی که کلیه الفاظ این گروه در این صناعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صناعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می‌کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

۱- ن بدل: آن با زاج تخمیر کرده‌اند.

2- Magnsie.

۳- در چاپ «پ» و چاپهای مصر (تجمد) و در نسخه خطی] متعلق به کاترمر (تجهد) نسخه خطی «ینی جامع» (تجد) و من صورت اخیر را برگزیدم.

۴- از «ینی» که بجای: حاسۀ در چاپهای مصر و بیروت (جاسئه) است.

۵- مسلمه در قرن چهارم می زیسته است.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی درباره امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خـود بـه ثبوت رسیده است اجسام مادی را به قوه افسونگری تغییر میدهد و نـاگزیر بایـد بـا همـه اینهـا در نـزد وی مادهای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگریش بر آن واقع شود، ماننـد سـاختن برخـی از جـانوران از مـاده خاک[۱] یا درخت و گیاه و خلاصه از غیر ماده مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون درباره ریسمانها و عصـاها انجام دادند[۲]. و چنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان در اقصای جنوب و ساحران ترک در اقصای شـمال نقل می‌کنند که ایشان با قوه افسونگری به نزول باران و جز آن دست می‌یازند. و چون کیمیاگری هم عبارت از ساختن زر از چیزی بجز ماده مخصوص آن است از این رو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره به بحث پرداخته‌اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی کـه پیش از آنان گفتگو کرده و از حکمای ملتهای گذشته بوده‌اند نیز همین مقصد را دنبال می‌کرده‌اند. و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را به صورت لغز و معما درآورده‌اند نه اینکه ابهام گویی آنان برحسب عقیده آنان که در این باره به تحقیق نپرداخته‌اند نتیجه بخل و ضنّت بدین فن بوده اسـت. و اینکـه مسـلمه کتـاب خـویش را در ایـن بـاره «رتبـﺔالحکیم» و کتـاب دیگـر خـود را دربـاره سـحر و طلسـمات «غایﺔالحکیم» نامیده است خود اشاره به عمومیت موضوع کتاب «الغایﺔ» و خصوصیت موضوع دیگری است، زیرا غایت برتر از رتبه است چنانکه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غایﺔ» است یـا در موضوعات با کتاب غایﺔ مشارکت دارد. و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگـو کـرده دلیـل بـر اثبـات گفتـار ماست، و ما در فصول آینده غلط بودن نظریات کسانی را که می‌پندارند مشاعر و ادراکـات ایـن امـر بوسـیله صناعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.[۳]

فصل بیست و پنجم

در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

این فصل و فصول ما بعد آن با اهمیت است، زیرا اینگونه دانشها «فلسفه و نجوم و کیمیا» در اجتمـاع پدید می‌آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می‌یابد و زیان عظیمی به دین میرساند.

از این رو لازم است درباره آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنهـا کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیـه عـالم وجـود خـواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیله نظریات فکـری و قیاسـهای عقلـی ادراک میشـود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیـرا شـنیدن،

۱- در «پ» و «ینی» از موی.

۲- یعنی آنها را به مار تبدیل کردند.

۳- وَ هُوَ الحَكِيمُ الخَبيرُ ۶: ۱۸.

قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی به معنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آنها به بحث در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت غرض از آن گرد آمدند و قانونی وضع کردند که خرد در نظر و اندیشه خود به بازشناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجه آن این است که اندیشه و نظری که افاده بازشناختن حق از باطل می‌کند همانا برای ذهن است، در معانی منتزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورتهایی تجرید میکند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهایی که بر روی گل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد. و این تجرید شده از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترک باشند و ذهن آنها را از یکدیگر بازشناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می‌کند. و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دوباره و سه باره همچنان تجرید می‌کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی میشود. و پس از آن دیگر ذهن نمی‌تواند از آن تجرید کند و آنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند و کلیه این مجرداتی را که از غیر محسوساتند و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها با یکدیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند.

و هرگاه اندیشه بدین معقولات مجرد درنگرد و از آنها تصور وجود را چنانکه هست بجوید، در این هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را به هم نسبت دهد و دسته‌ای را از دسته دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که بوسیله قانون صحیحی باشد.

و دسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان بر دسته معلومات تصوری از لحاظ نهایی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصور تام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه به مفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است.

آنگاه فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات به یاری اینگونه بحث و نظر و اینگونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس.

و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان درباره وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراک» بازگردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) به حکم شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافت و به وجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی بردند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت

عقل خود را درک کردند و ادراک ایشان باز ایستاد. آنگاه به قیاس بر ذات انسانی که دارای نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل قائل شدند و به عقیده ایشان لازم است فلک هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد.

سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شماره آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی جمع هستند[۱] و یکی نخستین مفرد است که دهم[۲] «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراک وجود بر این شیوه داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن به فضایل و هرچند شرعی برای بازشناختن فضلیت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» به مقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند برحسب فطرت بشری برای او امکان‌پذیر است هرگاه این ادراک برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضایل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت به عقیده آنان همین است. و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت‌های آنها نوشته شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوده و وی را بر اطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند و مقصودشان از این لقب معلم صناعت منطق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و به خوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند[۳].

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فراگرفتند و رأی و روش او را گام به گام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان به کنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های

۱- برحسب عقیده متقدمان عالم همه یک کره است مرکزش مرکز زمین و افلاک دیگر همه مانند پوست پیاز بر گرد آن میباشند.

۲- ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته‌اند به اینطور که اول حق تعالی یک فرشته پیدا کرد پس از آن فرشته دیگر و یک آسمان و پس از او فرشته دوم یک فرشته و یک آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشته دهم همه عالم را به حکم حق تعالی پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملک یا فرشته نامند. (از غیاث)- حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت به غیر و امکان آن بذاتش و بنابراین از عقل کل به هر یک از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود، چنانکه به اعتبار وجودش عقل دومی و به اعتبار وجودش نسبت به غیر نفسی و به اعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاک باشد از آن صادر میشود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دهم که در مرتبه نهم نسبت به افلاک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیاث ذیل ده عقل شود.

۳- یعنی تضمین نمیکند.

ایشان را کسانی از منتسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فراگرفتند و به بحث و مجادله در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانشهای مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابونصر فارابی در قرن چهارم به روزگار سیف الدوله و ابوعلی بن سینا در قرن پنجم به روزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروایی میکردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجوه باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول[۱] نسبت داده و در ترقی به مقام واجب[۲] به همان اکتفا کرده‌اند قصوریست از پیجویی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایره وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمی دانید می‌آفریند[۳]. و گویی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است به مثابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود[۴] چیزی نیست، اما براهینی را که گمان میکنند بر مدعاهای خود درباره موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه میدارند نارساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسایی قسمتی از این براهین درباره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، این است که: مطابقت میان این نتایج ذهنی که به گمان خودشان آنها را به حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتی که موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنابراین یقینی را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی[۵] مطابق جزئیات بوسیله صورت‌های خیالی است نه در معقولات ثانوی[۶] که تجرید آنها در مرتبه دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و به مثابه محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکترند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزاست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه

۱- عقل اول: فرشته اول و جوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (از غیاث).

۲- مقصود واجب الوجود است: و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و به هیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی).

۳- وَ یَخْلُقُ مالاتَعْلَمُونَ ۱۶: ۸.

۴- حکمت خدا (ن. ل).

۵- معقولات اولی، آنهایی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زید انسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی).

۶- معقولات ثانوی: آنهایی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعریفات جرجانی).

اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سـودمند نیسـت فرو گذارد[۱]، زیرا مسائل طبیعیات نه در دیـن و نـه در معـاش بکارمـان آیـد و از ایـن رو لازم اسـت آنهـا را فروگذاریم.

و اما آنچه از براهین ایشان درباره موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنهـا را دانش الهی و دانش مابعدالطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات به کلی مجهولند و دسترسی به آنها امکـان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئـی تنهـا هنگـامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم در صورتی که ما ذوات روحانی را ادراک نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم از این رو که میان ما و آنها پرده حس کشیده شده است پس نـه مـا میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطور کلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر آنچـه را کـه در برابر خود می‌یابیم درباره: امر نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویژه در عالم رویا که برای هر کـس امـری وجدانی است[۲]، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هـیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جایی که بر آن شده‌اند هر چه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهـان آورد، به این نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات[۳] برهان این است که ذاتی[۴] باشند. و افلاطـون که از بزرگان فلاسفه بشمار میرود می‌گوید: «الهیات»[۵] ما را به یقین[۶] واصـل نمیکنـد، بلکـه در ایـن دانـش سزاوارتر و اولی یا به عبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند.

و هرگاه پس از رنجبردن و دشواری فراوان تنها ظن را بدست آوریم در این صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم کافی است. پس این دانشها و اشتغال به آنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که درباره موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این اسـت هـدف و غایـت افکـار انسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) به یاری این براهین درک کنیم، گفتارهای ناسره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکـی

۱- اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترکه مالایعینه. در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است.

۲- وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراک شود. (از تعریفات جرجانی).

۳- مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی).

۴- ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایز کند و گویند ذات چیـز، نفـس و عـین آن است و آن خالی از عرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص این است که ذات از شخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم و هم بر شخص اطلاق میشود، ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمیگردد. (از تعریفات جرجانی).

۵- متافیزیک **Métaphisique**.

۶- از «پ» و نسخه خطی «ینی» در «ک» اینین است.

جسمانی و دیگری روحانی است که بدان درآمیخته است و هر یـک از دو جـزء یـاد کـرده دارای مـدارک و مشاعری مخصوص بخود هستند، ولی ادراک کننده در وی یکی است که همـان جـزء روحانیسـت و آن کـه گاهی مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درک میکند ولی با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود بی‌واسطه‌ای درک میکند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حـواس. و به هر ادراک کننده‌ای به سبب ادراک چیزی که آن را در می‌یابد شادمانی و بهجت دست میدهد. و این امـر را باید در حالت کودک در آغاز مدارک جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بـه سـبب دیـدن روشـنایی و شنیدن آوازها شادمان میشود و مسرت به او دست میدهد. و بنابراین شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی به سبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتاً و بی‌واسطه حاصل میگردد به درجات شدیدتر و لـذت بخـش‌تـر خواهد بود. از این رو هرگاه نفس روحانی بوسیله ادراک خاصی که در ذات نفس هست و بی‌واسطه‌ای چیزی را دریابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشـدنی اسـت و ایـن ادراک بـه اندیشـه و دانـش بدست نمی‌آید، بلکه به سبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیه مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای دست دادن شادمانی یاد کرده به حصول این ادراک برای نفس، توجه میکنند و از این رو به یاری ریاضت به کشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشه ناشی از دماغ همت می‌گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات آن است هنگام زایل شدن سـرگرمیها و شـور و غوغـای زنـدگی و موانـع جسمانی حاصل آید و آنگاه آنچنان شادمانی و لذتی به آنان دست می‌دهد که به وصف در نمی‌آید.

و آنچه را ایشان (فلاسفه) به تقدیر صحت آن، گمان کرده‌اند برای آنان مسلم است، ولی با همه این به مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و ادله عقلی ایجاد کننده این نوع ادراک است و از آن شادمانی بدست می‌آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا بـراهین و ادلـه از جملـه مشـاعر و ادراکـات جسمانی است چه آنها بوسیله قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می‌آیند در صورتی که ما می‌دانیم به نخستین وسیله‌ای که برای تحصیل اینگونه ادراک متوسل میشویم، کشتن کلیه این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور با آن ادراک در ستیز میباشد و مایه نقصان آن میشوند و می‌بینیم فلاسفه ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تألیف ارسطو و جز آنهـا روی مـی‌آورنـد و اوراق آنها را زیر و رو می‌کنند و به براهین آنها متکی میشـوند و اینگونـه سـعادت را از لابـلای کتـب مزبـور میجویند، در حالیکه نمی دانند با این روش بر موانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هـر کـه ادراک عقـل فعـال را بدسـت آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل آید، بهره خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعـال در نـزد ایشـان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس از آن از میان رتبـه‌هـای روحـانی منکشـف میشـود و پیوسـتگی و رسیدن به عقل فعال را به ادراک علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یـاد کـردیم. بلکـه

مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراک، درک کردن نفسی است که از ذات خود و بـی‌واسـطه دارد. و آن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه میگویند شادمانی ناشی از این ادراک عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما برحسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکار شده اسـت کـه نفـس در مـاورای حـس دارای مـدرک دیگری است که بی‌واسطه «حواس» ادراک میکند و بـه سـبب ایـن ادراک شـادمانی شـدیدی بـدان دسـت میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی‌کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذتهایی است که به سعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته به ادراک این موجودات است چنانکه هست (یعنی درک واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنچه در فصول پیش آن را یاد کردیم[1] و گفتیم که در اصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای منحصر در مدارک او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یادآور شدیم که وجود وسیع‌تر از آن است. که بتوان بر آن احاطه یافت یـا کلیـه آنـرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درک کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می‌آید که هرگاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، به نوعی ادراک نائل میشود که ذاتـی آن است و به نوعی از مدارک مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافتـه است و این ادراک در همه موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجـودات بـی‌شـمار و نامحدودنـد و آنگـاه بـه آن قسمت روحانی به سبب اینگونه ادراک شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکـه کـودک از مشـاعر حسـی خود در آغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همه موجودات را درک کنـیم؟ یا به سعادتی که شارع آنرا به ما وعده داده است می توانیم نائل آییم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور اسـت دور آنچه وعده داده می‌شوید[2] و اما گفتار ایشان درباره اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصـلاح آن بوسـیله گراییدن به خوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل میباشـد» مبتنـی بـر ایـن اسـت کـه میگوینـد شادمانی نفس به سبب ادراک ذاتی آن، عین سعادتی است که بدان وعده داده شده است، زیـرا رذایلـی کـه برای نفس به سبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می‌شوند در برابر ادراک ذاتی نفس بطور کاملی عـایقی بشمار میروند و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بدبختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهذیبی که به معرفت آن نائل آمده‌اند در شادمانی و مسرتی است کـه در نتیجـه ادراک روحـانی بدست می‌آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن کـه شـارع مـا را بـدان وعده فرموده و وابسته به اعمال و اخلاقی کرده که ما را به امتثـال آن دسـتور داده اسـت، امـری اسـت کـه مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

۱- رجوع به فصل تصوف شود.

۲- هَیْهاتَ هَیْهاتَ لِما تُوعَدُونَ ۲۳: ۳۶. دسلان متوجه نشده جمله مزبور از آیات قرآن است.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبدأ و معاد در این باره به گفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن از اموری است که به براهین عقلی و قیاسها بدان میرسند، زیرا این امر برحسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقه واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمی‌توان با برهان درک کرد، زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید در این باره به گفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن به شرع مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشحید ذهن در ترتیب دلیل‌ها و حجت‌ها برای بدست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاس‌ها به شیوه استواری و اتقان هنگامی میسر میشود که برحسب شرایط حکما در صناعت منطق[1] باشد و آنها اینگونه قیاس‌ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم (ریاضیات) و دانشهای ما بعد آن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها به تحقیق میپردازد به سبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را بدست می‌آورد و در آن مهارت می‌یابد، زیرا قیاسهای منطقی هرچند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه ما دریافته‌ایم در عین حال صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار میروند.

این است ثمره این صناعت، با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیانهای آن بنابر آنچه دانستی بنابراین جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه به حکمت گراید و به هیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان به راه راستی است و راهنمایی به او است. و ما هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود.[2]

فصل بیست و ششم

در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن

نجوم صناعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می‌شناسند و می‌پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده‌های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع

۱- و بر وفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن. ل).

۲- وَماكُنّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أنْ هَدانَا الله ۷: ۴۳.

بدست می‌آید و به همین سبب اوضاع افلاک و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل میشود در صورتی که این امری است که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه میباشد، زیرا تجربه بی‌شک از راه تکرار به دفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی از ادوار ستارگان به اندازه‌ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه به نظر می‌آید.[1] و چه بسا که برخی از منجمان کوته نظر بر آن شده‌اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیله وحی بوده است. و این رأی خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) ما را بس است که به ابطال آن رأی پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گویی بوسیله صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلمیوس و متأخرانی که از وی پیروی کرده‌اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیه ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیّرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری[2] آشکار است و هیچ کس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه‌ها و کشته‌ها و جز اینها. و فعل ماه در رطوبت‌ها و آب و رساندن مواد فسادپذیر و میوه‌های نوع خیار[3] و دیگر افعال آن» سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه درباره دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که درباره آنها از پیشوایان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر یک از آنها به نیّر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته‌ایم، پس می‌نگریم که آیا این ستاره هنگام قران از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می‌یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی ببریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه به قوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن به اشکال تثلیث و تربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج به قیاس کردن آنها به نیّر اعظم (خورشید) است و هرگاه قوای کلیه ستارگان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از آن برای هوا حاصل می‌شود برای مخلوقات پایین آن نیز حاصل میگردد و نطفه‌ها و

۱- از «ینی».

۲- یعنی موادی که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند.

۳- قناء بجای قثاء (ن. ل).

تخم‌ها بدان متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین‌شونده از آن و نفس متعلق به بدن حالی مـی‌گـردد[1]، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال][2] میکند و نیز آن مزاج در احوالی که تـابع نفـس و بدن می باشند تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجـود می‌آیند» و نیز گوید: «و آن مزاج با همه اینها ظنی است و به هیچ رو از امور یقینی بشمار نمیـرود و هـم از قضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه از جمله اسـباب طبیعـی مخلـوق بشـمار میـرود. و قضـایا سرنوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصه سخن بطلمیوس و اصحاب وی. و ایـن سـخنان نص نظریات اوست که آنها را در کتاب چهار (اربع) و دیگر تألیفاتش یاد کرده است و از این سخنان سسـتی اصولی که این صناعت بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بدست می‌آید چنانکـه در موضـع خـود بیـان شـده اسـت. در صورتی که قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده‌انـد تنهـا فاعـل میباشـند و قسـمت عنصـری قابـل (پذیرنده) است گذشته از این قوای نجومی به جمله آن علل (چهارگانه) مؤثر نیستند، بلکـه در اینجـا قـوای دیگری است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و نـوعی کـه در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایک اصناف از نوع بازشناخته میشوند و جز اینهـا. بنـابراین اگـر قوای نجومی به کمال حاصل آید و علم بدان روی دهد، آن وقت همان فاعل یا مؤثر واحـد از جملـه اسـباب مؤثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می‌بینیم که با علم به قوای نجوم و تأثیرات آنها شـرط میکننـد کـه باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنی ظن حاصل آید. در صورتی که حـدس و تخمین قوایی هستند که مخصوص به جوینده یا بیننده ایـن قـوای نجـومی اسـت و ایـن قـوا در اندیشـه او میباشند و از علل و اسباب کائن بشمار نمیروند و از این رو هرگاه شخص فاقد این حـدس و تخمـین بشـود درجه ظن او به شک تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بـه قـوای نجـومی بطـور اسـتوار حاصل آید و در برابر آن آفتی روی ندهد در صورتی که این امر دشوار است، زیرا برای حصول آن به معرفت محاسبات ستارگان در سیر و حرکت آنها نیازمند هستند تا بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و از این رو کـه دلیلی در دست نیست تا هر ستاره‌ای را به قوه‌ای اختصاص دهند و دلیل بطلمیوس در اثبات قـوای کواکـب پنجگانه از روی قیاس آنها به خورشید نظریه ضعیفی است، زیرا قـوه خورشـید بـر همـه سـتارگان غالـب و مستولی بر آنهاست و از این رو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است به فزونی یا کمی قوه آن پی برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن[3] کائنات واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تـأثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا در باب توحید به روش استدلالی ثابت شده است کـه جـز

۱- در تمام نسخ حال بی‌تشدید است.

۲- از «پ».

۳- تحصیل. تعریف (ن ل) ولی در نسخه خطی «ینی جامع» تعرف است.

خدا هیچ مؤثر و فاعلی نیست چنانکه به نظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در این باره به قدری استدلال کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسبب‌ها مجهول است و عقل درباره قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر میکند متهم میباشد از این رو که شاید استناد آنها به صورتی جز صورت متعارف باشد و قدرت الهی رابطه‌ای است میان آن دو چنانکه همه کائنات برین و فرودین را به هم ربط میدهد، به ویژه که شرع همه حوادث را به قدرت خدای تعالی باز می‌گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور میکند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تتبع و استقراء شرعیات گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر): «خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکنند.» و قول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: «برخی از بندگانم نسبت به من مؤمن و برخی کافر گردیدند آنان که بگویند به فضل و رحمت خدا باران بر ما نازل شد نسبت به من مؤمن و نسبت به ستارگان کافرند، ولی کسانیکه بگویند به سبب نوء[1] فلان، باران بر ما نازل گردید، آنها نسبت به من کافر و نسبت به ستارگان مؤمنند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهایی است چه هرگاه احکام آن برخی از اوقات برحسب اتفاق درست درآید مایه فساد عقاید عوام میشود در صورتی که در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی است و به هیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند که این صحت شامل همه احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس از اینگونه کسان (که معرفتی بدان ندارند) ردّ اشیاء به فاعلی جز آفریننده آن روی می‌دهد، آنگاه غالب اوقات (در نتیجه پیشگوییهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن وامیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر این وقایع را بسیار دیده‌ایم.

پس سزاست که این صناعت بر همه اهل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و دولتها میرسد و در این باره طبیعی بودن وجود آن برای بشر به مقتضای مدارک و علومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هر دو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد، بلکه ما مکلف هستیم که در موجبات حصول آنها دقت کنیم. از این رو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیانها را از خود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفاسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت به فرض که فی نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکه آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و

۱- نوء: (بفتح ن) ستاره مایل به غروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت... و عرب باران و باد و گرما و سرما را به انواء نسبت میدهند. از (منتهی الارب).

نفس الامر در نهایت قصور و عجز میباشد، زیرا هنگامی که شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمیشد که آنرا بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک و انگشت شمار بودند و ناگزیر میشدند برای مطالعه کتب و مسائل این صنعت به کنج خانه خود در حال استتار پناه برند و از نظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت مزبور دارای شعب و فروع بسیار میباشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونه جوینده آن از مطالعه خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش فقه که هم به دین و هم به دنیا سود دارد و فراگرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم به خواندن و تعلیم دادن آن روی می‌آورند با همه این جویندگان آن پس از تحقیق و گردآوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن به مجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فراگیرند که شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامه مردم باید تحصیل خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن به میزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هر سو احاطه کرده دست یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با این همه مشکلات چگونه آن را بدست می‌آورند و در آن مهارت می‌یابند؟ در حالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند به سبب غرابت این فن در میان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریه ما بر خواننده آشکار میشود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را بر غیب خود آگاه نمیکند[1].

و در این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده‌ای) به هنگام غلبه عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوییهای نادرست و وحشت‌انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می‌یافت و در این باره (وی) ابوالقاسم رحوی[2] از شاعران تونس میگوید:

هر دم از خدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارایی زندگی رخت بربسته است. من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام از آن خداست. فتنه و وبا، بیم و گرسنگی و مرگ به بار آورده است. مردم در ستیزه‌جویی و پیکارند و چگونه میتوان امید بست که ستیزه‌جویی سود بخشد. هواخواهان احمدی[3] پیش بینی میکنند که علی بزودی دچار نابودی و نیستی میشود. و دیگری گفت: در آینده نزدیکی به سبب علی نسیمی از گوارایی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید- ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه

۱- عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً ۷۲: ۲۶.

۲- ابوالقاسم الروحی. (ن. ل).

۳- شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه‌نشین هواخواه وی بودند و او را بنام احمد بن عثمان میخواندند و نام سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ به نقل از تاریخ بربر).

بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود حکم میکند. ای رصدبانان ستارگان سیار[۱] این آسمان چه هنری کرده است؟ وعده‌هایی را که به ما دادید به تأخیر انداختید و گمان میکنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه و ده یک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی‌بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است- ما بخدا پناه می‌بریم و میدانیم که هیچ چیز سرنوشت او را رد نمیکند- من بخدا خشنودم، من خدایی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی‌نیاز میکند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (در بارگاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشند خردهایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی[۲] و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوا آنرا احداث میکند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه میگویند خاک و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست. و نمیدانم جوهر فرد کدام و خلأ چیست. و نه هیولی را- (می‌شناسم) که فریاد می‌کند نیست مرا صورتی برهنه. و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را- میدانم. من درباره کسب[۳] چیزی نمی دانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم با هم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فصول و نه اصولی بود و نه جدال و نه رایایی[۴] وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار بر شیوه‌ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرا میگرفتند و این همه هذیان گویی[۵] در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار به من خبر داده است تابستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز به مثل آن پاداش دارد. و اگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی میدهد در نتیجه نوشته‌های شما نیست بلکه حکم و سرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده است اگر با شعری درباره کسانی که خویش را به رأی او نسبت میدهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به آنها بگویید که من از گفته‌های شما بیزارم.

۱- اشاره به فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الْجَوارِ الْكُنَّسِ ۸۱: ۱۵- ۱۶.

۲- ن. ل: جرم. حزم.

۳- کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمی توان به کسب وصف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزه است.(تعریفات جرجانی).

۴- «پ» و «ینی» ارتیاء. به معنی تأمل و تفکر.

۵- «پ» و «ینی» هراء: پرگو.

فصل بیست و هفتم

در انکار ثمره کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری از کسانی که عاجز از کسب معاش هستند آزمندی آنان را به ممارست در این صنایع برمی‌انگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش است و گمان میکنند بدست آوردن ثروت از این راه برای جوینده آن آسانتر است.

و از این رو در این راه سختیها و رنجهای بسیار مرتکب می‌شوند و تحمل دشواریهایی می‌کنند و از حکام جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها به مقاصدشان میباشد ثروتهای هنگفتی از دست میدهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی میشوند[۱] «و می‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند»[۲] آگاه میباشند و آنچه آنان را در این باره به طمع می‌اندازد این است که می‌بینند برخی از معادن بوسیله ماده مشترک آنها به یکدیگر تبدیل میشوند و از این رو میکوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این کار از ممکنات عالم طبیعت است. آنها در عملیات و چاره‌جویی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی است در اعمال و صورت آن و هم در ماده‌ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرم در دسترس آنان است. چنانکه در ماده مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آنرا بر روی سنگ صلایه میسایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای ساییدن ماده را آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن به معدن مطلوب مؤثر میباشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس از آب دادن یا شستن آنرا در آفتاب خشک میکنند یا بوسیله آتش می پزند یا برای استخراج آب یا خاک آن به تصعید یا تکلیس آن می پردازند و آنگاه که در چاره‌جویی آن همه این عملیات بطور رضامندی انجام می‌یابد و تدبیر آن برحسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد از کلیه این تدابیر خاک یا مایعی بدست می‌آید که آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هرگاه آنرا روی سیم داغ شده در آتش بریزند به زر تبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شده در آتش بریزند برحسب قصد ایشان به سیم مبدل میگردد. و محققان ایشان می‌پندارند این اکسیر ماده‌ای مرکب از عناصر چهارگانه است که در نتیجه این چاره‌جویی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، و آنچه در آن حاصل گردیده به

۱- عبارت در اینجا مشوش است.

۲- از آیه وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً ۱۸: ۱۰۴ (ترجمه از کشف الاسرار است).

هر ماده دیگر داخل شود شکل خاص خود را بدان می‌بخشد و آنرا به صورت و ترکیب خود مبدل میسازد و کیفیات و قوایی که در آن حاصل آمده است در آن ثابت و پایدار میماند مانند خمیر مایه برای نان که خمیر را به ذات خود مبدل میسازد و در آن خاصیت نرمی و سستی ایجاد میکند تا هضم آن در معده آسان شود و به سرعت به غذا تبدیل یابد. اکسیر زر و سیم نیز چنین است که به هر معدنی داخل گردد آنرا به یکی از دو فلز مزبور (زر و سیم) تغییر میدهد و به صورت زر و سیم مبدل میسازد. چنین است خلاصه پندار ایشان. و چنانکه می‌بینیم این گروه از این رو در این کار به ممارست دایمی میپردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صناعت نقل میکنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه میپردازند و به کشف اسرار آنها همت میگمارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتادگانه‌اش و نوشته‌های مسلمه مجریطی در کتاب رتبةالحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها- و پس از همه اینها هیچ سودی از صناعت مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلفیقی سرور مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به وی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوی قرار داد و سپس آن را به من مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که «خواننده این کتاب» جز با نومیدی به خانه خود باز نگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیاگران تنها به زراندودی و حیله‌گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زراندود کردن فلزات میپردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می‌اندایند و یا سیم و زر را به نسبت یک یا دو یا سه قسمت با فلز دیگری در می‌آمیزند و یا به نهان کاری میپردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیایی شبیه زر و سیم میسازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیله جیوه تصعید شده. آن وقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل میشود و جز صرافان ماهر نمیتوانند آنرا باز شناسند و این نیرنگ‌سازان از سیمهای تقلبی خود سکه‌هایی میسازند و آنها را در میان مردم رواج میدهند و با نیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه میزنند این گروه از لحاظ پیشه فرومایه‌ترین مردمند و بدفرجامترین کسان نیز بشمار میروند، زیرا آنها به نیرنگ بازی اموال مردم را می ربایند چه این حیله‌گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره‌برداری کنند. پس چنین کسی دزد یا بدتر از دزد است. و بیشتر این گروه در سرزمین ما یعنی مغرب از طلاب بربرند که دور از سرزمین‌های پرجمعیت در مرزها و نزدیک مساکن مردمان ابله بسر میبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران[1] آنان را فریب میدهند و چنین وانمود می‌کنند که به صنعت کیمیاگری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن این دو فلز گرانبها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ «پ» اغبیا «کودنان» است و من صورت نخست را برگزیدم.

بسیاری خرج می‌کنند از این رو کیمیاگران مزبور وسیله معاش خود را از آنان بدست می‌آورند. سپس در نزد ایشان با ترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می‌کنند تا هنگامی که ناتوانی آنان آشکار مـی‌شـود و کـار بـه رسوایی می‌کشد آن وقت به جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه‌ای بخود میگیرند و باز مطـامع کسـانی از اهل دنیا را بر می‌انگیزند، و آنان را به نیرنگی که وسیله فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشه خـود سـاخته‌انـد و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت به آنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بیابند دستگیر سازند و هنگامی که بـه اینگونـه اعمـال مـی‌پردازنـد دسـت آنهـا را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایه تباهی سکه‌ایست که مورد نیاز عمومی اسـت و در حقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می‌رود. و سلطان مکلف به اصلاح و مراقبت در وضع آن میباشـد و بایـد نسبت به کسانیکه مایه فساد آن می‌شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صناعت را پیشه میسازند و به نیرنگ سازی و حیله‌گـری تـن نمیدهند، بلکه از آن سرباز میزنند و خود را از تباه کردن سکه و پول رایج مسلمانان منزه میدارنـد، بلکـه در جستجوی آنند تا بدین گونه عملیات و از راه بدست آوردن اکسیری که عاید آنـان میشـود سـیم را بـه زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و درباره وسایل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میـدانیم هیچکس از مردم این جهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیاورده است، بلکه عمـر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلایه کردن و تصعید و تکلیس و برگزیدن خطرات برای گردآوری داروهـا و جستجوی از آنها به باد می‌دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که به مقصود نائل آمده یا مطلـوب را بدست آورده‌اند نقل میکنند و به شنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آنها قانع می‌شوند و در باور کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلداده اخبار وسوسه‌انگیز در آنچه به عهده دارند میباشند.

و هرگاه از ایشان سؤال شود که آیا به چشـم خـود دیـده‌ایـد؟ پاسخ منفـی میدهنـد و میگوینـد مـا شنیده‌ایم ولی ندیده‌ایم. وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است و باید دانست که پیشـه کـردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روزگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفتـه تـا متأخران در این باره سخن گفته‌اند. و اینک ما عقاید ایشان را در این باره نقل میکنیم و آنگاه بـه دنبـال آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خدا توفیق دهنده آدمـی به راه صواب است.

پس می‌گوییم که مبنا و اساس سخن در این صناعت در نزد حکما درباره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»[۱] یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل[۲] با هم مختلفند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که به ذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صنفهایی از یک نوع میباشند[۳] و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع واحدند، ولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده‌اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلفند و انواع متباینی میباشند و هر یک از آنها مستقل و قائم به خود میباشد و به حقیقت خود تحقق می‌یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. و ابونصر فارابی برحسب عقیده خود به اینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفقند به امکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها به یکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها به یکدیگر و چاره‌جویی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان‌پذیر خواهد بود. و از این رو صناعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی بن سینا بنابر اعتقاد به اختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میداند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیله صناعت نمیتوان به فصل راه یافت، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر کننده اشیاء می‌آفریند که خدای عزوجل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجهولند و به تصور در نمی‌آیند پس چگونه میتوان آنها را از راه صنعت دگرگونه ساخت، ولی طغرائی که از بزرگان این صناعت است این گفتار ابن سینا را به غلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره‌جویی برای آفریدن و ابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید می‌آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هرگاه ما بر آفریدن بعضی از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاک و کاه[۴] و مارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت درباره تکوین زنبور انگبین یاد میکنند و میگویند هرگاه این زنبور نایاب شود میتوان آن را از لاشه[۵] گوساله‌ای تکوین کرد. و ایجاد نی از شاخهای حیوانات سم دار «به طریق کاشتن» و تبدیل آن به نیشکر بوسیله پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت

۱- در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به غیاث اللغات شود.

۲- مقصود: فصل در برابر جنس است که در تعریفات منطقی متداول است.

۳- در اینجا در چاپهای مصر و نسخه خطی «ینی جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده‌اند.

۴- در چاپهای بیروت: نتن بجای: تبن است.

۵- کلمه متن نوعی کشک یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی دسلان معنی نخست را آورده بخصوص که در چاپ «ک»: من عجاجیل البقر است.

چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زر و سیم [در معادن][1] آگاه شویم. [و اینها همه از راه صناعت انجام می‌یابد و البته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره‌جویی، آن را تنها به قبول این فصلها آماده میسازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنابراین ما هم نظیر اینگونه عملیات را در][1] زر و سیم می جوییم و ماده‌ای بدست می‌آوریم که آنرا مورد عمل و چاره‌جویی قرار دهیم البته به شرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زر و سیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره‌جویی آن می‌کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را به کمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی به معنی).

و گفتاری را که طغرائی در رد بر ابن سینا یاد کرده صحیح است، لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیاگری) مأخذ دیگری داریم که به سبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همه ایشان خواه طغرائی و خواه ابن سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصه چاره‌جویی آنها این است که پس از آگاهی بر ماده آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره‌جویی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می‌گیرند تا آنرا به زر یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و منفعله را دوچندان می‌سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دو چندان کردن قوه فاعله از زمان فعل میکاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزار و هشتاد سال از سنین دوره بزرگ خورشید به کمال میرسد پس هرگاه قوا و کیفیات در چاره‌جویی دو چندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه برحسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوییشان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده می باشند که آنرا مانند خمیر مایه میکند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احاله جسمی که مورد چاره‌جویی است خاصیت‌ها و تأثیرات مطلوب می‌بخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم.

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر باید در آن عناصر چهارگانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد از این رو ناچار باید یکی از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد از این رو ناچار باید یکی از اجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر باید در هر جسمی که از این عناصر ترکیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوه فاعله یا مؤثر و برای صورت آن نگهبان میباشد. سپس هر موجود تکوین‌شونده در زمانی پدید می‌آید و از این رو ناگزیر باید در اطوار و حالات آن و انتقالش از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست به شکل نطفه است آنگاه به شکل پارچه خون بسته «علقه» و سپس به شکل پارچه گوشتی «مضغه» در می‌آید و پس از آن صورت‌پذیر میشود و آنگاه صورت جنین به خود میگیرد و سرانجام بصورت مولود در می‌آید و سپس مرحله شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحله زندگی میرسد و نسبتهای اجزا در هر

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

شکل و مرحله‌ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنها مختلف است وگرنه حال و مرحله نخستین به عینـه حـال و مرحله دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی در هر مرحله‌ای مخالف مرحله دیگر است.

اکنون به مراحل و اشکالی که بـرای زر در طـی هـزار و هشـتاد سـال در معـدنش روی میدهـد و بـه کیفیاتی که به آنها انتقال می‌یابد، مینگریم و چنین نتیجه میگیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصـیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تدبیر و چاره‌جویی خود را با آن روبرو کند تا پایان یابد. و یکـی از شـرایط صناعت همواره این است که آنچه را میخواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که میگویند:

آغاز کار پایان اندیشه و پایان اندیشه آغاز کار است[1] پس ناگزیر باید این کیفیات را برای زر در احـوال گوناگون و نسبتهای متفاوت آن در هر مرحله تصور کرد و اختلاف حرارت غریزی را هنگام اخـتلاف اشـکال آن و مقدار زمان را در هر مرحله و مقدار قوای مضاعفی را که جانشین آن میشود در نظر گرفت تا کلیه این خصوصیات بدین وسیله با تأثیر و خاصیت طبیعت در معدن برابر شود و برای برخی از مواد صورتی ترکیبـی آماده سازد که مانند صورت خمیر مایه برای نان باشد و در این ماده به نسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند.

و کلیه این عملیات را دانش محیط (علم الهی محیط) محصور می‌کنـد و حـال آنکـه علـوم بشـری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آن کس که مدعی است با این صناعت می‌تواند زر بدست آورد درست به مثابه کسی است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را از منی بیافریند.

و ما هرگاه برای وی احاطه به اجزا و نسبتها و اشکال و مراحل «منی» را مسلم بدانیم و معترف باشیم که بر کیفیت آفرینش آن در رحم آگاه است و این امور را به صورت دانش عملی و موجودی آنچنان میدانـد که به همه جزئیات آن آشناست بحدیکه کـوچکترین امـر نـادر و شـاذی از دانـش او فـوت نشـود آن وقـت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی به چنـین معلومـاتی دسـت می‌یابد؟

و هم اکنون این برهان را به اختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گردد و میگـوییم خلاصـه صـناعت کیمیا و آنچه ادعا میکنند بوسیله این صناعت انجام میدهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیله عملیات صناعی و مقابله آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده‌ای دارای قوا و افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهـد و بـه صـورت خـود درآورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبوق به تصورات احوال طبیعی معدنی است کـه میخواهـد بوسـیله آن طبیعت را به جلو راند و آنرا با عمل صناعی مقابله کند یا ماده‌ای بسازد دارای قوایی که در آنها همه جزئیات

۱- در متن چنین است، ولی گویا صورت اصلی را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف اسـت: اول العمـل آخر الفکر و اول الفکر آخر العمل.

را یکایک تصور کرده باشد. و اینگونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن به مقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او به مثابه کسی است که بخواهد انسان یا حیوان یا گیاهی بیافریند. این است خلاصه برهانی که یاد کردیم و این برهان از جمله اطمینان بخش‌ترین براهین در بطلان کیمیاست که آموخته‌ام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا به سبب طبیعت نیست بلکه این امر به سبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است و ردی که ابن سینا کرده بود به کلی از این برهان جداست و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات به یکدیگر از لحاظ غایت و نتیجه آن آورده است بدینسان که حکمت خدا در وجود و کمیابی دو سنگ (زر و سیم) این است که آنها ارزشهای داد و ستد و کسب مردم و ثروتهای ایشان است و بنابراین اگر آنها را به طریق صنعت بدست آورند حکمت خدا در این باره باطل خواهد شد و وجود آنها بحدی فزونی خواهد یافت که هیچکس از اندوختن آنها هیچ چیزی بدست نخواهد آورد.

و هم او را دلیل دیگری درباره عدم امکان فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیگذارد و طریق دشوارتر و دورتر را نمی‌پیماید. و اگر این طریق صنعتی که کیمیاگران گمان میکنند درست است و آنرا از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر میدانند، یا می‌پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن میباشد، به راستی صحیح می‌بود، طبیعت آنرا فرو نمی گذاشت و آن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی‌پیمود. و اما اینکه طغرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کمیاب در طبیعت تشبیه کرده است که بر آنها آگاه شده‌اند از قبیل: کژدم و زنبور عسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این مورد نظر وی درست است که برحسب پندار او بر آنها آگاه شده‌اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که او خود بدان آگاه شده یا طریقه آنرا میداند، بلکه آنان که در آن ممارست میکنند همواره کورکورانه آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه‌اند و جز به افسانه‌ها و داستانهای دروغ دست نمی‌یابند در صورتی که اگر این افسانه‌ها راست می بود و یکی از کسانی که درباره وی به افسانه سرایی می‌پردازند به کیمیا دست می‌یافت بی‌شک فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرا میگرفتند و حفظ میکردند و به دوستداران آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به ما و جز ما نیز میرسید.

و اما درباره اینکه میگویند اکسیر به مثابه خمیر مایه است و آن جسم مرکبی است که در هر چه داخل شود آنرا تغییر میدهد و آن چیز را به عناصر خود در می‌آورد، باید دانست که خمیر مایه خمیر را دگرگون میسازد و آنرا برای هضم آماده میکند و آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و به کمترین چیزی از افعال و طبایع روی میدهد در صورتی که آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیزی است که شریفتر و برتر از آن میباشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر از فساد میباشد و بنابراین اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر در این باره این

است که بر فرض وجود کیمیا صحت داشته باشد برحسب سخنان حکمایی که در این باره سخن گفته‌اند مانند جابر بن حیان و مسلمهٔ [ابن احمد][۱] مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیله یک عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد و سخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آنها را در طبیعیات آورده‌اند، بلکه از نوع مقاصد افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جز وی روی داده است و مسلمهٔ [ابن احمد] مجریطی در کتاب الغایهٔ موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبهٔالحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جابر در رسایل وی موجود و عیناً از مقوله سخنان مسلمه است و همه به آنها دسترسی دارند و نیازی نیست که ما به شرح آنها بپردازیم. و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است[۲] که از حکم صنایع خارج میباشد، زیرا همچنان که به عمل آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان از غیر مجرای آفریدن آنها در یک روز یا یک ماه میسر نیست به همین سان هم نمیتوان از ماده زر در یک روز یا یک ماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمیکند مگر بوسیله اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع. و از این رو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را تدبیر سترون یا عقیم میگویند، زیرا اگر رسیدن به آن درست هم باشد، حتماً از راه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام ستبر و مانند اینهاست که در شمار کرامات اولیا و خوارق عادت میباشد یا مانند آفریدن پرنده و نظیر آن از معجزات پیامبران است. خدای تعالی فرماید: و هنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخصت من میساختی و آنگاه در آن میدمیدی پس به فرمان من مرغی میشد[۳] و بنابراین راه بدست آوردن امکان اکسیر برحسب احوال کسانی که به آنان ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد به عنصر صالحی اعطا میشود و او آنرا بدیگری می‌بخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم به شخص صالح اعطا می‌شود و او نمی‌تواند آنرا به دیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی‌افتد. و از این نظر عمل او جنبه ساحری دارد. پس آشکار شد که امر کیمیا به سبب تأثیرات نفوس و خوارق عادت روی میدهد و آن یا به طریق معجزه و یا از راه کرامت و یا به شیوه ساحری است و به همین سبب سخنان کلیه حکما در این باره معما گونه و لغز مانند است. هیچ کس به حقیقت آن دست نمییابد مگر در اعماق دانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نامحصور است و هیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی‌کند خدا به آنچه می‌کنند محیط است.[۴] و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صناعت و ممارست در آن وامیدارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی

۱- «پ».

۲- موالید «پ».

۳- وَ إِذْ تَخْلُقُ من الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِإِذْنِی فَتَنْفُخُ فِیها فَتَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِی ۵: ۱۱۰. و رجوع به ۳: ۴۴ شود.

۴- وَاللهُ بِما یَعْمَلُونَ مُحِیطٌ ۸: ۴۷.

آنان از بدست آوردن راه طبیعی معاش و طلبیدن آن از طرقی است بجز راه یاد کرده همچون: کشاورزی و بازرگانی و صنعت. این است که مردم ناتوان، جستن روزی را از اینگونه طرق بر خود دشوار میشمرند و آهنگ آن می‌کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون کیمیا و جز آن بدست آورند. و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی شهرنشینند و حتی این خصوصیت درباره حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته‌اند، نیز صدق میکند چنانکه ابن سینا به عدم امکان کیمیا قائل بوده است. و می‌دانیم که وی از وزیران عالیمقام بوده و بالنتیجه در زمره توانگران بشمار میرفته است ولی فارابی که به امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار میرفته است که به کمترین وسائل معاش نیازمندند. و درباره نظریات کسانی که به طرق کیمیا شیفته می‌باشند و در آن ممارست می‌کنند این امر (فقر و بینوایی) تهمت آشکاری است و شکی نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است[۱].

فصل

در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت[۲]

باید دانست که گنجینه دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدا در آن ادراک آفریده است و سود ادراک حصول اندیشه برای جان است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به اثبات نفی عوارض ذاتی برای آن حاصل میگردد و ثانیاً تصور حقایق یا مستقیم و بی‌واسطه و یا با واسطه است تا از این راه اندیشه مسائلی را که درصدد اثبات یا نفی آنهاست استنتاج کند و آنگاه که بدین وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می‌یابد:

۱- به شیوه تعلیم دادن.

۲- از راه گفتگوی با دیگران به منظور تابناک کردن اندیشه و اثبات حقیقت.

و البته بیان اندیشه‌ها تنها از راه تعبیر انجام می‌یابد و تعبیر سخن، از الفاظی ترکیب می‌شود که در نطق بکار می‌روند و خدا آنها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته‌اند و حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیله کام «زبان کوچک» و زبان ادا می‌شوند و بدانها سخن گویان، هنگام مکالمه اندیشه‌های خویش را به یکدیگر می‌رسانند و این نخستین پایه بیان اندیشه‌ها و تعبیر از اندوخته‌های درونی است و هرچند مهمترین و شریف‌ترین آنها دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است خواه خبر یا انشا شامل میشود.

۱- إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ۵۱: ۵۸. در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است: پروردگاری جز او نیست.

۲- این فصل در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

پایه دوم بیان چنان است که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم به آنان که از ما دور یا نهانند یا به آیندگان و کسانیکه همزمان ما نیستند برسانیم و این منحصر به نوشتن است. و نوشتن عبارت از نقش کردن علایمی با دست است بدانسان که اشکال و صورت‌های آن وضعاً حرف به حرف و کلمه به کلمه بر الفاظی دلالت میکنند که در نطق بکار میروند. و بنابراین بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطه همان سخنی است که در نطق بکار میرود و از این رو آنرا در پایه دوم قرار داده‌اند، ولی هر یک از این دو گونه بیان، از اندوخته‌های درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان دانش و هنر به این است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خود را بوسیله نوشتن در دل اوراق به یادگار گذارند تا سود آموختن آنها بهره آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مؤلفان کتبند. و در میان مجامع بشری و ملتهای گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصرهای متمادی و پیاپی به نسلهای آینده انتقال یافته است و مطالب آنها برحسب شرایع و مذاهب گوناگون و تواریخ ملتها و دولتها مختلف است. لیکن در دانشهای فلسفی اختلافی وجود ندارد، زیرا همه مطالب آنها به یک شیوه برحسب مقتضیات اندیشه آدمی در تصور موجودات گردآوری می‌شود و آنها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بر وفق واقعیت می‌اندیشند و از این رو در این دانشها اختلافی روی نمیدهد، بلکه اختلاف در دانشهای شرعی پدید می‌آید چه ملتها از لحاظ مذاهب با یکدیگر متفاوتند یا اینکه به سبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می‌آید در علوم تاریخ نیز تفاوت و اختلاف مشاهده میشود.

آنگاه می‌بینیم به سبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف که آنها را قلم و خط مینامند نوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله خط حمیری است که آنرا «مسند» می نامند و قبیله حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می‌نوشتند و با شیوه کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریان مخالف است هم چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هر چند همه آنان به عربی سخن می‌گویند، ولی عادت و ملکه مضریان در زبان و طرز تعبیر، با حمیریان متفاوت است و هر یک از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرا شده است و با اصول و قواعد دیگری مخالف است. و چه بسا که در این باره آنان که آشنا به ملکات تعبیر نیستند غلط می‌کنند.

دیگر خط سریانی است که نبطیان و کلدانیان بدان می‌نوشتند و گاهی برخی از نادانان می‌پندارند که خط سریانی به سبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم‌ترین ملتها بشمار میرفتند لیکن این پندار وهم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ یک از کلیه افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال در نتیجه قدمت و تمرین آنقدر دوام می‌یابند که ملکه‌ای راسخ می‌شوند و بیننده گمان می‌کند طبیعی می‌باشند. چنانکه بسیاری از مردم کودن درباره زبان عربی نیز به همین سان تصور می‌کنند و می‌گویند عرب‌ها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می‌گفته‌اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالخ از بنی اسرائیل و جز آنان بدان مینوشتند.

گونه دیگر خط لاتینی است که از آن مردم روم است و ایشان دارای زبان خاصی نیز می‌باشند و هر یک از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به آنان منسوب است و ویژه آن قوم می‌باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان و جز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه واقع شده است، زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی‌ترین خطوط بشمار می‌رود و همین قدمت آن سبب شده است که بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی و عبری بدان سبب مورد عنایت هستند که قرآن و تورات به زبان‌های مزبور نازل گردیده و به آن خطوط نوشته شده‌اند و چون دو خط مزبور وسیله تعبیر و بیان آیات نازل شده آن دو کتاب قرار گرفتند از این رو نخست به تنظیم آنها همت گماشتند و آنگاه اصول و قواعدی که برای تعبیر از زبان تنظیم شده بود به همان شیوه بسط و توسعه یافت و مردم آنها را برای فهمیدن شرایعی که پیروی از آنها واجب بود از آن کلام ربانی فراگرفتند و علت توجه به زبان لاتینی این بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی اسرائیل را به زبان خویش ترجمه کردند تا احکام دینی را به آسان‌ترین روشها از آن اقتباس کنند و در نتیجه توجه به زبان و خط خودشان از دیگر زبانها و خطوط بیشتر و استوارتر گردید.

پس معلوم شد که بجز خطوط یاد کرده خطوط اقوام دیگر مورد اهمیت و توجه قرار نگرفته است، بلکه هر ملتی برحسب اصطلاحات مخصوص به خود دارای خطی است که تنها متعلق بخود آن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند.

گذشته از این مؤلفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند و تنها آنها را شایسته اعتماد میدانند و بجز مقاصد مزبور را فرو گذاشته‌اند و آنها عبارتند از:

۱- استنباط یک دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و درباره مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا به عبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل و مباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن از آنها تعمیم یابد و بنابراین نتیجه تحقیقات و استنباطات خود را بوسیله نوشتن در کتاب به یادگار می‌گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادله لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حنفیه به استنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره‌مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می‌کنند.

۲- شیوه دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان بپردازد و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خدا باب درک آنها را بر وی بگشاید و آن وقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکن است از درک آنها عاجز باشند آشکار کند و به شرح آنها بپردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره‌مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳- هنگامی که یکی از دانشمندان متأخر بر غلط یا لغزشی از آثار پیشینیان نامور و بلند آوازه آگاه شود و آنرا با برهان آشکار و تردید ناپذیر ثابت کند آن وقت می‌کوشد که آنرا به آیندگان هم برساند، زیرا به علت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همه کشورها و شهرت مؤلف به فضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن و از میان بردن آن غلط دشوار میگردد از این رو دانشمندی که آن لغزش‌ها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و به صورت کتاب به یادگار بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴- وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هایی مشاهده کند و مثلاً برحسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی میتوان بر آن افزود تا تکمیل گردد آن وقت بدین منظور همت می‌گمارد و به تألیف میپردازد.

۵- دیگر از مواردی که سزاست در آن تألیف کرد این است که مسائل دانشی نامنظم باشد و هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آن وقت دانشمند آگاه به ترتیب و تهذیب آن دانش میپردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل خود قرار میدهد چنانکه این وضع در «المدونۀ» به روایت سحنون از ابن قاسم و «العتبیه» به روایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده می‌شد، چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابوزید به تهذیب «المدونۀ» همت گماشت، ولی «العتبیۀ» هم چنان نامهذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر میتوان یافت، ولی جویندگان دانش با بودن «المدونۀ» و تهذیب ابن ابوزید و هم تهذیبی که «برادعی» پس از وی نوشته است دیگر از «العتبیۀ» بی‌نیاز شده‌اند.

۶- هنگامی که مسائل دانشی در ضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی از دانشمندان به موضوع و کلیه مسائل آن متوجه شوند و آنها را گردآوری کنند آن وقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم میگردد و بر شماره علومی که بشر اندیشه خود را در آنها بکار میبرد و در آنها تمرین و ممارست میکند افزوده میشود چنانکه در دانش بیان روی داده است و عبدالقاهر جرجانی و ابویعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند، چه جاحظ در کتاب «البیان و التبیین» بسیاری از مسائل آن دانش را گرد آورده بود و آن وقت دانشمندان متوجه آنها شدند و درصدد کشف موضوع و جدا کردن آن از دیگر علوم برآمدند و در علم بیان به تألیف پرداختند و کتب مشهوری در آن علم نوشتند که به منزله اصول فن

بیان شمرده میشد آنگاه آیندگان آنها را فراگرفتند و چنان در تکمیل و توسعه آن دانش کوشیدند که بر همه متقدمان برتری یافتند.

۷- تلخیص و مختصر کردن کتب متقدمان و آن هنگامی است که مشاهده شود کتابی در زمره امهات فنون بشمار میرود و از مآخذ اساسی آنهاست، ولی بسیار مطول و دامنه‌دار است، آن وقت دانشمندی بر آن میشود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکرر آنرا بیندازد و در عین حال بر حذر باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبادا به مقصد مؤلف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعه مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکا شود و هر مؤلفی باید آنها را در نظر گیرد و در جز این مقاصد تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و به منزله انحراف از جاده‌ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده‌اند. از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مزورانه به خود نسبت دهد و مثلاً عبارات کتاب را تغییر دهد و فصول آنرا جابجا کند یا برخی از مسائل مورد نیاز آنرا بیندازد یا مطالبی بر آن بیفزاید که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آنرا به مطالب نادرست تبدیل کند یا در مباحثی ناسودمند به گفتگو پردازد. چنین شیوه‌ای نشانه جهل و بی‌شرمی است و به همین سبب هنگامی که ارسطو مقاصد مزبور را برشمرده در پایان آن گفته است:

«و بجز مقاصد یاد کرده زاید یا آزمندیست یعنی نادانی و بی‌شرمی است، پناه به خدا از کاری که انجام دادن آن شایسته خردمندان نیست». و خدا انسان را به آنچه درست‌تر است رهبری میفرماید[1].

فصل بیست و هشتم

در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهایی که به مردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت و نهایت آن زیان رسانیده فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه‌های آن و سپس خواستن از متعلم و شاگرد جمع آوری آنها را تا آنگاه درجه تحصیل بر او مسلم گردد و در این هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه‌های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواهد کتبی را که در یک صنعت نوشته شده است به تنهایی مورد بحث و تحقیق قرار دهد عمر او وفا نمی‌کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر از درجه تحصیل قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می‌آوریم و کتاب «مدونهٔ» را در نظر میگیریم که چه شروحی مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند[2] همچنین کتاب ابن حاجب و شروحی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های فقهی قیروانی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یکدیگر

۱- اشاره به: إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ۱۷: ۹.

۲- و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه». «ک».

بازشناسد و طریقه‌های متأخران را از شیوه‌های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم میشود. و با اینکه همه کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همه آنها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد کرده را از یکدیگر بازشناسد. در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی‌کند و به پایان میرسد. و اگر معلمان به همین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فراگیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می‌کرد و روش کار جز این می‌بود که اکنون متداول است و تعلیم آسان میشد و فراگرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت، ولی این امر به منزله درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچنان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است. و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یادآور میشویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیه شرح و حواشی و تفسیرهایی که بر آن نوشته شده و شیوه‌های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متأخران مانند ابن حاجب و ابن مالک و جمیع کتبی که در این باره نوشته‌اند و آنگاه در نظر می‌گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همه اینها را بخواند و فراگیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری میشود و هیچیک از دانشجویان جز عده قلیل و انگشت شماری به نهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی میتوان صاحب تألیفاتی را نام برد که در این روزگار کتب او در مغرب به ما رسیده و او مردی مصری از اهل صناعت زبان عربی است که به ابن هشام[۱] معروف است، و سخنان وی درباره این صناعت نشان میدهد که بر نهایت ملکه آن استیلا یافته و از این لحاظ در ردیف کسانی چون سیبویه و ابن جنی و طبقه آن دو قرار گرفته است. زیرا وی ملکه‌ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این فن کاملاً احاطه یافته و به بهترین شیوه‌ای در آنها تصرف نموده و ثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان نیست. با اینکه یاد کردیم هم اکنون به سبب تعدد شیوه‌ها و طریقه‌ها و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد، ولی این فضل خداست آنرا به هر که خواهد ارزانی میدارد.[۲] و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار میروند. وگرنه ظاهر امر چنین نشان میدهد که مثلاً اگر دانشجو عمرش را در همه این مواد طی کند وقتی برای وی باقی نمیماند که به تحصیل علوم زبان عربی نائل آید، علمی که یکی از ابزار و وسایل است، پس چگونه میتواند به اصل مقصود که ثمره این ابزار و مقدمات است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند[۳].

۱- جمال الدین عبدالله بن هشام (۷۰۸-۷۶۱) از مردم مصر عالم فقه و تفسیر و صرف و نحو صاحب کتاب معروف مغنی اللبیب، رجوع به لغتنامه دهخدا شود.

۲- ذلِکَ فَضْلُ الله یُؤْتِیهِ من یَشاءُ ۵: ۵۴.

۳- یَهْدِی من یَشاءُ ۷۴: ۳۱.

فصل بیست و نهم

در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب میرساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گراییده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی به این روش به تألیف کتب مختصر می‌پردازند و از آن برنامه مختصری تدوین میکنند که در هر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن است بدانسان که در الفاظ به اختصار میکوشند و معانی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی میگنجانند و این شیوه به بلاغت زبان میرساند و فهم آن بر دانشجو دشوار است. و چه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیک شدن به حفظ مختصر میکنند چنانکه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق و امثال آنها بدین روش گراییده‌اند، ولی این شیوه مایه فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند، زیرا در این روش امر تخلیط و درآمیختگی مطالب بر مبتدی تحمیل می‌شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنها را بر او القا می‌کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده از آن بحث خواهیم کرد. گذشته از این در این روش با همه اینها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است، از این رو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می‌بینیم الفاظ کتب مختصر به همین سبب (اختصار) دشوار و بغرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همه اینها ملکه‌ای که به سبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می‌آید به فرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می‌آید، ملکه‌ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع دوم در نتیجه تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست که تکرار فراوان و هم اطاله سخن برای حصول ملکه کامل سودمند میباشد.

و هرگاه به تکرار اندک اکتفا شود آن وقت به سبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همه این موضوعات مختصر (تألیفهای مختصر در علوم) که منظور مؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتی که به سبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می‌کنند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده‌ای نیست[1] و آنرا که خدا گمراه کند راهنمایی نخواهد یافت.[2]

۱- وَ من یَهْدِاللهِ فَما لَهُ من مُضِلٍّ ۳۹: ۳۷.

۲- وَ من یُضْلِلِ الله فَما لَهُ من هادٍ ۳۹: ۳۶، و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است.

فصل سی‌ام

در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افاده تعلیم

باید دانست که تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه به درجه و بخش به بخش و اندک اندک باشد چنانکه نخست باید از هر باب فنی، مسائلی که از اصول آن میباشند بر متعلم القا گردد و بطور اجمال برای نزدیک ساختن آنها به ذهن وی به شرح آنها پردازند و در این باره قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائلی که بر وی فرو خوانده میشود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و در این هنگام برای او ملکه‌ای در این دانش حاصل میشود، لیکن ملکه مزبور جزئی و ضعیف است و غایت این ملکه این است که او را برای فهم فن و بدست آوردن مسائل آن آماده میسازد سپس باید بار دیگر او را بدان فن رجوع دهند ولی در این بار در تلقین او را به مرتبه بالاتری از مرحله نخستین ارتقا میدهند و به شرح و بیان کاملتری می پردازند و از حد اجمال خارج میشوند و در این مرحله اختلافاتی را که در فن هست با ذکر دلیل آنها یاد میکنند تا بر همین شیوه به پایان فن برسند. در این هنگام ملکه او نیکو میشود سپس با رسوم او را بدان رجوع می‌دهند و در این مرحله او از حد مبتدی درگذشته و مقداری از آن دانش را فراگرفته است.[1] از این رو در این بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلقی را بی‌شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همه درهای بسته آن دانش را به روی وی بگشایند تا از فراگرفتن آن فن فارغ آید در حالی که کاملاً بر ملکه آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوه تعلیم سودمند. و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر به متعلم می‌آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد برحسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است.[2] و مشاهده کرده‌ایم که بسیاری از معلمان[3] هم عصر ما به شیوه این تعلیم و روش افاده آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را بر محصل القا میکنند و از وی میخواهند که ذهن خود را برای حل آنها آماده سازد و گمان میکنند این روش نوعی تمرین در تعلیم و روشی درست است و مبتدی را به حفظ کردن و تحصیل آنها مکلف میسازند و به سبب القای غایات فنون بر محصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند (و وی را به اشتباه دچار میسازند) در صورتی که پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن به تدریج برای شاگرد حاصل میشود و در آغاز امر به کلی عاجز

۱- در تحصیلات پیشین سه مرحله داشتند: الف- مبتدی. ب- شادی. ج- منتهی و مرحله شادی آن است که محصل قسمتی از اصول دانش را فراگرفته لیکن به مرحله منتهی نرسیده است و منظور مؤلف دربار دوم رسیدن به این مرحله است. در چاپهای مصر و بیروت بجای: (شدا) که در «پ» و «ینی» آمده (شد) است.

۲- اشاره به ماثوره: کل میسر لما خلق.

۳- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» بجای معلمین، متعلمین است (؟).

از فهم مسائل میباشد مگر در موارد نادر و برحسب تخمین و اجمال و بوسیله مثالهای حسی.[۱] آنگاه پیوسته استعداد وی به تدریج و اندک اندک به سبب درآمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بر وی رشد می‌کند و [از مرحله تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر از مرحله تخمین است انتقال می یابد تا ملکه او][۲] از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه می‌یابد. لیکن اگر در آغاز کار بر وی غایات دانش القا شود در حالی که وی در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای آنها دور میباشد ذهن وی از این روش خسته خواهد شد و گمان خواهد کرد که دانش بذاته و اساساً دشوار میباشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سرباز خواهد زد و دچار تنبلی خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید و این وضع به جدایی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که چنین کیفیتی به سبب سوء تعلیم پدید می‌آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فراگرفتن کتابی که به وی می‌آموزد به فهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانایی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم وادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی.

و نباید مسائل کتاب را به مسائل دیگری درآمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فراگیرد و مقاصد آن را بدست آورد و بوسیله آن بر ملکه‌ای تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکه اندکی در یکی از دانشها بدست آورد به سبب آن برای قبول بقیه آن دانش هم مستعد میشود و برای او نشاطی در فزون خواهی و همت گماشتن به برتر از آن مرحله علمی حاصل میگردد تا سرانجام بر غایات دانش دست می‌یابد لیکن اگر امر بر او تخلیط شود و معلومات وی به مسائل دیگر درآمیزد از فهم فرو میماند و خستگی و افسردگی بدو راه می‌یابد و اندیشه وی زدوده میشود و از تحصیل نومید میگردد و دانش و تعلیم آنرا فرو میگذارد و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.[۳]

همچنین سزاست که معلم در یک فن و یک کتاب متعلم را دیر زمانی نگاه ندارد بدینسان که جلسات درس را از هم گسیخته کند و میان آنها فواصل دراز بیندازد زیرا چنین روشی وسیله فراموشی و از هم گسیختن مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه به سبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هرگاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نسیان باشد آن وقت ملکه آسانتر حاصل خواهد شد و ارتباط آن استوارتر خواهد گردید و آیین و رنگ آن در ذهن نیکوتر نقش خواهد بست، زیرا ملکات در نتیجه پیاپی بودن عمل و تکرار آن حاصل میشوند و هرگاه عمل از یاد برود ملکه ناشی از آن هم فراموش خواهد شد. و خدا آنچه را نمی‌دانستید به شما آموخت[۴] و از شیوه‌های نیکو و روشهای لازم در تعلیم این

۱- این نظریه کاملاً مطابق شیوه جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند.

۲- از «پ» و «ینی».

۳- وَاللهُ یَهْدِی من یَشاءُ ۲: ۲۱۳.

۴- عَلَّمَکُمْ ما لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۳۹.

است که دو دانش را با هم به متعلم نیاموزند چه وی در این هنگام کمتر ممکن است در هیچیک از آن دو پیروزی یابد، زیرا در آن صورت باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی به دیگری منصرف سازد. و از این رو هر دو دانش برای او مغلق و مشکل میشود و به سبب آن نومیدی به وی راه مییابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی درصدد آن است بپردازد و فارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته‌تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی)[۱] توفیق دهنده آدمی براه راست است.

فصل[۲]

و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم به تو ارمغان میدارم که اگر آنرا به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری و ثبات بدست گیری به گنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه‌ای یاد می‌کنم که در فهم آن به تو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشه آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همه آفریده‌های خویش بسرشته است و آن عبارت از فعل و حرکتی است که در نفس به سبب قوه‌ای در بطن اوسط دماغ روی می‌دهد که گاهی مبدأ افعال منظم و مرتب انسانی است و گاهی مبدأ برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه میشود و دو طرف آنرا تصویر میکند و به قصد نفی یا اثبات آن میپردازد، آنگاه وسطی[۳] که میان آن دو جمع میکند بشتاب‌تر از چشم بر هم زدنی می‌درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود و به مطلوب خود ظفر می‌یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه‌ای که بشر به سبب آن از دیگر جانوران متمایز است.

سپس باید دانست که صناعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان میدهد و آنرا وصف می‌کند تا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هر چند صواب ذاتی آن میباشد ولی گاهی هم به ندرت برای آن خطا روی میدهد و این خطا یا به سبب تصور دو طرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می‌آید و یا به سبب اشتباه در اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی میدهد و در اینگونه موارد برای رهایی از ورطه این فساد، اگر پیشامد کند، از منطق استفاده میشود، بنابراین منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق میباشد و از این رو که امری صناعی است غالباً از آن بی‌نیاز میشوند و به همین سبب می‌بینیم که بسیاری از بزرگان صاحبنظر بی‌آنکه به صناعت منطق آشنا

۱- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل به ماقبل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده میشود و در چاپ دارالکتاب اللبنانی عنوان مطلب چنین است: اندیشه انسانی.

۳- وسط چیزی است که به کلمه «زیرا فلان...» مقترن شود مثلاً وقتی میگوییم: جهان حادث است زیرا متغیر است «زیرا متغیر است»، وسط میباشد، «از تعریفات جرجانی».

باشند بر مقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامی که از روی صدق نیت و اتکا به رحمت خدا به دانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان میباشد.

این است که برحسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپرند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط و آگاهی بر مطلوب منتهی میشود همچنانکه خدا آنرا بر این طبیعت بسرشته است.

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن، مقدمه دیگری نیز ضرورت دارد و آن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها بر معانی ذهنی است که به سبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ به نطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد میشوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلیه «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشه مطلوب خود برسی. بنابراین نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌ترین مرحله‌هاست آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامهایی بیندوزی تا بوسیله آنها مطلوب برحسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود[۱].

و هر کسی نمیتواند از این مراتب به سرعت بگذرد و این پرده‌ها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست آورد، بلکه چه بسا که ذهن به سبب مناقشات در پس پرده‌های الفاظ متوقف میماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامهای ادله فرو می افتد[۲] و در نتیجه از بدست آوردن مطلوب باز میماند و تقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمایی میکند کمتر کسی از این گرداب رهایی می‌یابد.

پس هرگاه به چنین سرنوشتی دچار شوی و در فهم مطالب اضطراب و تشویش به تو راه یابد یا شبهه‌ها و شک و تردیدها ذهن ترا بخود مشغول کند آن وقت همه آنها را دور بینداز و پرده‌های الفاظ و عوائق شبهه‌ها را کنار بگذار و امر صناعی را به کلی ترک کن و آزادانه و بی‌هیچ شائبه‌ای بسوی میدان اندیشه طبیعی که بر آن آفریده شده‌ای توجه کن و نظر خود را در آن میدان جولان ده و برای فرو رفتن در آن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن و در راهی که صاحبنظران بزرگ پیش از تو گام نهاده‌اند، گام نه و به گشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان برحمت خویش گشود و آنچه را نمی‌دانستند به آنان آموخت.[۳] بنابراین اگر این شیوه را برگزینی انوار گشایش از جانب خدای تعالی برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئله وسطی که خدا آنرا از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده است بر تو الهام خواهد شد. و در

۱- در چاپهای مصر و بیروت: اشتراطا یقتنص بها... در چاپ «پ» اشتراکا و در نسخه خطی «ینی جامع» اشراکا و ظاهرا صحیح «اشراکا» باشد که جمع «شرک» به معنی دام شکار است به قرینه (یقتنص).

۲- در اینجا هم بجز نسخه خطی «ینی جامع» و نسخه‌های A و B متعلق به کاترمر «اشراک» در همه چاپها (اشتراک) است.

۳- اشاره به آیه عَلَّمَکُمْ ما لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۳۹.

این هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریز و حق آنرا از قانون صناعی ادا کن سپس صورتهای الفاظ را بر آن بپوشان و آنرا با دستاویز استوار و بنیان درست برای عالم سخنوری و گفتگو نمودار کن.

و اما هنگام مناقشه در الفاظ و شبهه در ادله صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگون آنها برابر میباشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یکدیگر هستند اگر توقف کنی، آن وقت جهت حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد[۱]، زیرا جهت حقیقت هنگامی بازشناخته میشود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شک و تردیدی که برای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها در برابر مطلوب وی مانع میشوند و او را از بدست آوردن باز می‌نشاند. و این وضع شیوه بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که از پیش در زبانشان عجمه باشد[۲] آن وقت ذهنشان بدان بسته می‌شود یا اگر از کسانی باشند که شیفته قانون منطقی هستند، بدان تعصب میورزند و معتقد می‌شوند که آن به طبع وسیله ادراک حق است[۳] و آن وقت میان شبهات و شکهای ادله سرگردان میمانند و تقریباً از آن رهایی نمی‌یابند در صورتی که وسیله طبیعی ادراک حق چنانکه گفتیم همان اندیشه طبیعی است به شرط آنکه از همه اوهام مجرد شوند و بحث کننده به بخشایش خداوند متوسل گردد و اما منطق وصف کننده عمل و خاصیت این اندیشه «طبیعی» است که اغلب او را می‌راند (بسوی حق) بنابراین متعلم باید از این نکات عبرت گیرد و هنگامی که فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده میشود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بر وی بتابد و به حقیقت ملهم شود[۴]. و دانش جز از نزد خدا بدست نمی‌آید[۵].

فصل سی و یکم

در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهایی که ابزار[۶] و وسیله کسب دانش هستند[۷] توسعه یابد و مسائل آنها به شعب گوناگون منشعب شود

۱- در اینجا عبارت مؤلف برحسب اسلوب وی قدری تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب آن چندین جمله فاصله است از این رو دسلان پنداشته است جمله شرطی جوابی ندارد و مطلب را به سیاق جمله خبری ترجمه کرده است. رجوع به حاشیه ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمه دسلان شود.

۲- فی لسانه عجمهٔ (بضم ع) یعنی عجمیت است (از منتهی الارب).

۳- که آن وسیله راندن به ادراک حق است. «از ینی».

۴- و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ک» و نسخه خطی ینی جامع.

۵- اشاره به: إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ الله ۴۶: ۲۳ و ۶۵: ۲۶.

۶- در برخی از چاپهای مصر و بیروت علوم الآلیهٔ بغلط علوم الالهیهٔ چاپ شده است.

۷- منظور علوم زبان و حساب است که مقدمه و وسیله علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند.

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملتهای متمدن بر دو گونه است: یکی دانشهایی که مقصود بالذات می‌باشند همچون علوم شرعی از قبیل: تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه.

و دیگر دانشهایی که ابزار و وسیله فراگرفتن علوم مزبور هستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی، و منطق برای فلسفه- و چه بسا که برحسب شیوه متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمار میرود.

مباحث دانشهایی که هدف و مقصد هستند اگر توسعه یابد و مسائل آنها به شعب گوناگون منشعب شود و ادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود چه این امر سبب میشود که ملکه طالبان آنها جایگیرتر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهایی که ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آنها سزاوار نیست آنها را جز به منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها میباشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که به توسعه مباحث آنها بپردازیم یا مسائل آنها را به شعب تازه گوناگونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علومند، نه جز این.

و بنابراین هر چه آنها را از این روش خارج سازیم به همان نسبت از مقصود اصلی خارج خواهیم شد و آن وقت اشتغال به آنها کار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت با اینکه میدانیم به علت طول زمان برای فراگرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکه آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائقی بشمار میروند در صورتی که اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فراگرفتن همه آنها (وسایل و علم مقصود بالذات) کفایت نمیکند و از این رو اشتغال به این دانشهای ابزار مایه تضییع عمر و سرگرمی به اموری است که بکار انسان نمی‌آید، و این وضع کاملاً بر روش متأخران تطبیق میشود که در صناعت‌های نحو و منطق [و بلکه] در اصول فقه معمول کرده‌اند، زیرا آنها دایره بحث در علوم مزبور را [خواه از لحاظ نقل و چه از نظر استدلال][1] توسعه داده و فروع [و مسائل][1] و استدلالهای بسیاری بر آنها افزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و به منزله علومی تلقی کرده‌اند که [ذاتاً][1] مقصود و هدف میباشند و چه بسا که در آنها به بحث نظریات [و مسائلی][1] می‌پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زیانبخش میباشند، زیرا اهتمام متعلمان به علوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و از این رو هرگاه عمر خود را در تحصیل وسایل سپری کنند چگونه و کی به مقاصد اصلی دست می‌یابند، به همین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آن همه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را به هدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را در برابر غرض نگاه

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

دارند و آنگاه که همت هر کس پس از آن تا حدی بتوغل در آن راغب شود و از خود ایستادگی در آن و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن دانش را برای خود برگزینند. و هر کس آماده است آنچه را که برای آن آفریده شده است و به فراگرفتن آن اشتیاق نشان میدهد، تا حدی به تحقیق در آن پردازد.

فصل سی و دوم

در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی

در شیوه‌های تعلیم

باید دانست که تعلیم دادن قرآن به فرزندان یکی از شعایر دینی است و در همه شهرهای اسلامی این راه را پیموده‌اند، از این رو که به سبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابراین قرآن به منزله اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی را که بعداً باید محصل فراگیرد همه مبتنی بر آن است. از این رو که تعلیم در خردسالی بیشتر رسوخ می‌یابد و چنین تعلیمی اصل و پایه تحصیلات آینده می‌شود، زیرا هر آنچه نخست و در آغاز در دل نقش بندد همچون پایه و مبنای ملکات بشمار می‌آید و حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می‌شود، برحسب اساس و اسلوبهای آن است[۱].

و برحسب اختلاف نظر ایشان درباره ملکاتی که از تعلیم پدید می‌آید شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن به فرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است. چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها به یاد دادن قرآن اکتفا میکنند و در اثنای آن کودکان را به فراگرفتن رسم الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قرّاء درباره آن وامیدارند و هیچ یک از جلسات درس آن را با هیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی‌آمیزند تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فراگرفتن آن دست باز دارند، چه معمولاً کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرو میمانند بکلی دست از کسب دانش میشویند. و این شیوه مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهایی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت میکنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندانشان اجرا میکنند تا از حد بلوغ درمیگذرند و به سن جوانی میرسند. همچنین همین روش را در بزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله‌ای دراز از عمرشان به خواندن و آموختن قرآن رجوع میکنند نیز مجری میدارند و آنها به سبب بزرگسالی در فراگرفتن رسم الخط و املای قرآن و حفظ آن از دیگران تواناترند.

و اما روش اهل اندلس این است که قرآن و کتاب را از لحاظ خواندن و نوشتن می‌آموزند و این هدف را که باسواد کردن باشد مراعات میکنند، ولی از این رو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمه دین و علوم میباشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و به همین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمیکنند،

۱- از «پ» در چاپ «ک» حال کسی که... .

بلکه در تعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن در می‌آمیزند مانند: روایت شعر بطور اکثر و ترسل و واداشتن ایشان به فراگرفتن و حفظ کردن قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان در تعلیم تنها اختصاص به قرآن ندارد بلکه توجه ایشان در این باره به خط بیش از همه مواد است. و باری منظور آنان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم به مرحله جوانی میگذارد در مرحله متوسط (شادی) مطالبی درباره قوانین زبان عربی و شعر فراگیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد بدامان دانش درآویزد، ولی اندلسیان در این مرحله دست از تحصیل باز میدارند، زیرا در سرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جز همین مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش به دست نمی‌آورند و برای کسی که خدای تعالی او را ارشاد فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است.

و اما مردم افریقیه: علاوه بر قرآن غالباً حدیث هم به کودکان می‌آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان میپردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین میکنند، ولی عنایت بیشتری بـه قرآن مبذول میدارند و کودکان را به حفظ آن وادار می‌کنند و اختلاف روایات و قرائت آنرا به آنها می‌آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقه ایشان در تعلیم قرآن[1] بیشتر به طریقه اندلسیان نزدیک است، زیرا در این باره سند طریقت آنان به مشایخ اندلس پیوسته است. آنان که هنگام غلبه مسیحیان بر شرق اندلس از آن کشور به نواحی افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته‌اند و کودکان افریقیه از آن پس علوم قرآن را از آنان فراگرفته‌اند.

و اما مردم مشرق: برحسب اخباری که به ما می‌رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را با هم در می‌آمیزند و نمیدانم توجه ایشان از مواد مزبور به کدامیک بیشتر است. و بنابر آنچه برای ما نقل می‌کنند عنایت آنان در دوران جوانی به تدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط در نمی‌آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می‌آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی‌دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند به خطی است که جنبه هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد برحسب همتی که در این باره پس از دوران مکتب (ابتدایی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنرا از صاحبان آن صنعت بیاموزد. اما نتیجه‌ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوه تعلیم خود گرفته و فقط به تعلیم قرآن اکتفا کرده‌اند این است که بکلی از فراگرفتن ملکه زبان عاجزند، زیرا از قرآن اغلب ملکه‌ای حاصل نمیشود از این رو که بشر از اتیان به مثل آن مصروف است و به همین سبب ایشان از بکار بردن شیوه‌های قرآن و پیروی از سبک آن روی بر می‌تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوه قرآن نیز ملکه‌ای ندارند، از این رو برای کسانی که به این سبک تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهره آنان

۱- ن. ل ولدان.

جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا کـه بـار مـردم افریقیـه در ایـن خصوص نسبت به اهل مغرب سبک‌تر است، زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز به کودکان می‌آموزند و از این رو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سرمشقها و نمونـه‌هـا قادرند منتها ملکه ایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم اسـت کـه در مرحلـه پست بلاغت قرار دارند)[1] چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد.

و اما فایده و نتیجه شیوه تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بـه کودکـان مقـدار بسیاری روایت شعر و ترسل می‌آموزند و زبان عربی را برای آنان تدریس میکنند، این اسـت کـه بـرای آنـان ملکه حاصل میشود و بدان بزبان عربی آگاه‌تر[2] میشوند و از دیگر علوم عاجزند، زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار میروند دور میباشند و به همین سـبب برحسـب اینکـه پـس از درجـه تعلـیم کودکان (ابتدایی) درجه دومی هم داشته باشند یا نه در خط و ادب ماهر و یا قاصرند و همانا قاضی ابوبکر بن عربی در کتاب سفرنامه خویش به شیوه شگفتی در تعلیم معتقد شده و در این باره تکرار می‌کند و باز از سر می‌گیرد. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همه علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و میگوید: چون شعر دیوان عرب است ایجاب میکند که آن را با قواعد عربی مقـدم داریـم و یـاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم ضرور است تا از فساد زبان جلوگیری شود سـپس بایـد محصـل را بـه آمـوختن حساب وادار کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او را به خواندن قـرآن آشـنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می‌شود.

سپس میگوید: چه غفلت و بی‌خبری شگفتی مردم بلاد ما را فراگرفته که کودک را در آغاز سنین بـه فراگرفتن کتاب خدا وامیدارند، و او چیزی را که نمیفهمد میخواند و در امری رنج میبرد که مسـائل دیگـری مهمتر از آن در خور فهم وی وجود دارد. و گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقـه را فراگیرد و از آن پس به علم جدل آشنا شود و به حدیث و علوم آن بپردازد. و با همه این وی آمـوختن دو دانش را با هم منع می‌کند، مگر آنکه متعلم به علت فهم نیکو و نشاط شایسـتگی داشـته باشـد. ایـن اسـت روشی که قاضی ابوبکر (رح) بدان اشاره کرده است و میتوانیم سوگند یاد کنـیم کـه روش پسـندیده‌ایسـت. منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصرف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم میدارند از نظر برگزیدن تبرک و ثواب و هم از بیم آن است که مبادا در نتیجه پیش‌آمدهایی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پـیش مـی‌آیـد ماننـد آفـات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترک تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدهند، زیرا فرزند تـا هنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگـامی کـه از مرحلـه

۱- در چاپ بیروت نیست.

۲- در «ینی» عریق‌تر و ریشه‌دارتر.

بلوغ درگذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیابد چه بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بی‌کارگی و تنبلی فرو افکند- از این رو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است مغتنم میشمرند که او را به خواندن قرآن وادارند تا مبادا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر به ادامه تحصیل کودک یقین حاصل کنیم و اطمینان بیابیم که تعلیم‌پذیر است. آن وقت عقیده و روش قاضی (ابوبکر) شایسته‌ترین شیوه‌ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می‌کند حکم او را رد کننده‌ای نیست.[۱]

فصل سی و سوم

در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است

زیرا تندخویی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکه «استعداد» خردسالان و نوآموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هر یک از دانش آموزان یا غلامان یا خدمتکاران به شیوه ستم و زور پرورش یابند زور و ستم بر آنان حمله‌ور می‌شود و آنان را مقهور می‌سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می‌دهد و نشاط آنان را از میان می‌برد و ایشان تنگخو بار می‌آیند و نشاط خود را از دست میدهند، و این حال آنان را به تنبلی میخواند و وادار به دروغ و خباثت میکند. و دروغ و خباثت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در درون انسان میباشد از بیم اینکه مبادا مورد دست درازی و ستمگری و زورگویی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب به او می‌آموزد و این صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجه شهرنشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون: جوانمردی و دفاع از جان و مسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می‌آید و بر دیگران تحمیل می‌شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست میشود و به تنبلی میگراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز میماند و محدود میشود و سرانجام در پرتگاه نگونسار و در پست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود. همچنین همین سرنوشت برای هر ملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زورگویی گردد پیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل کار او و همراه او نباشد مایه عبرت میباشد و میتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگریستن به قوم یهود این مدعا ثابت میشود که چگونه در نتیجه این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند حتی ایشان در همه اعصار و در هر سرزمین به خرج[۲] وصف می‌شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کید است و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از این رو سزاست که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت به فرزند خود در امر تأدیب روش

۱- وَ اللهُ یَحْکُمُ لا مُعَقِّبَ لِحُکْمِهِ ۱۳: ۴۱.

۲- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپ «ک» و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمه جرج را ترجیح داده است.

استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمد بن ابوزید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده میگوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب کننده کودکان اگر نیازمند به زدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکار برد.

و از سخنان عمر (رض) است که میگوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا وی را تأدیب نخواهد کرد، و این گفتار از لحاظ علاقه وی به صیانت نفوس از مذلت تأدیب است و هم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازه تأدیبی که در شرع تعیین گردیده تربیت شخص را بهتر تضمین میکند چه شرع به مصلحت کسان آگاه‌تر است.

و از بهترین شیوه‌های آموزش گفتاریست که رشید به معلم پسرش پیشنهاد کرد [خلف احمر[۱] گوید: رشید برای تأدیب پسرش محمد امین کسی نزد من فرستاد[۲]] وی گفت ای احمر! امیرالمؤمنین جگر گوشه و دلبند خویش را به تو می‌سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت به تو واجب است، پس برای او چنان باش که امیرالمؤمنین به تو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار[۳] را به وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن[۴] را به او بیاموز و او را به مواقع سخن و چگونگی آغاز آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را به بزرگداشت مشایخ بنی هاشم هنگامی که بر او وارد میشوند برانگیز و یادآوری کن هنگامی که سرداران سپاهی به مجلس وی می‌آیند آنها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشاند و هر ساعتی که بر تو میگذرد باید آنرا مغتنم شماری و به وی سودی برسانی بی‌آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر روا مدار که بیکاری را شیرین شمرد و بدان خو گیرد و هر چه میتوانی با او به شیوه دلجویی و نرمخویی رفتار کن. و اگر از این شیوه سرپیچی کند آن وقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهی.

فصل سی و چهارم

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۲- دسلان مینویسد ممکن است در اینجا ابن خلدون دچار اشتباه شده باشد، زیرا ابن خلکان در ضمن شرح حال یحیی برمکی میگوید معلم امین، فضل ابن یحیی بوده است و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) درگذشته است.

۳- مقصود تواریخ و قصص و داستانهای عرب و عجم و بخصوص تواریخ مربوط به ایام عرب است.

۴- مقصود اخبار و آثار منقول از پیامبر (ص) است.

و سبب آن این است که بشر معارف و اخلاق و مذاهب و فضایلی را که در آنها ممارست میکند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القا فرامیگیرد و گاهی آنها را به شیوه تقلید و حضور در مجالس درس دیگران می‌آموزد، ولی ملکه‌هایی که بطور مستقیم و به صورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خواهند بود و بنابراین ملکه‌ها به نسبت فزونی مشایخ حاصل می‌شود و رسوخ می‌یابد. و اصطلاحات نیز در تعلیم مایه اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می‌کنند که آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم برطرف نمی‌شود مگر اینکه به تن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلمان هر یک در اصطلاحات دانشها شیوه خاصی دارند این است که دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر بازشناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است، چه در این دیدارها اختلاف شیوه‌های آنان را در دانش می‌بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع میکند و میفهمد که اصطلاحات مزبور طریقه‌هایی برای تعلیم و روش‌هایی جهت رسیدن به دانش میباشند و قوایش برای رسوخ و استحکام در ملکات برانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می‌گردد و معارف گوناگون را از یکدیگر باز می‌شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطه عادت کردن به حضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آن همه استادان و مشایخ گوناگون تقویت میشود و این نتایج برای کسی است که خدا راههای دانش و راهنمایی را برای وی میسر کند و آنگاه ناگزیر باید در طلب دانش سفر گزیند و به گردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را به دیدار مشایخ و برخورد با رجال بدست آورد و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت میفرماید.[۱]

فصل سی و پنجم

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت به همه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاوی پردازند و در دریای معانی فرو روند و آنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی درآورند تا بطور عموم بر آنها حکم کنند نه اینکه بخصوص ماده یا شخص یا نسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند و آنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال آنها برحسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و به مرحله منطبق شدن نمی‌رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه به کلی تطبیق نمی‌شود، بلکه آنچه در خارج هست از این کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی از آنچه در

۱- وَ اللهُ يَهْدِي من يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ۲: ۲۱۳.

محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می‌باشند و در جستجوی آنند که آنچه را در خارج می‌یابند با آنها مطابقت دهند برعکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها میکوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همه نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی‌شناسند. در صورتی که صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوندد و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیاتی یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یک امر به هم شباهت پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان به سبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور به یکدیگر اگر به امر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلطکاری‌های بسیار می‌شوند و نمیتوان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان به سبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل به فرورفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت میشوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه و غلط فرو می‌افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است به علت آنکه فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی گیرد برای هر ماده‌ای (در امور سیاست) به حکم همان ماده اکتفا می‌کند.

و در هر دسته‌ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را به قیاس یا تعمیم از حد آن در نمی‌گذرانند و در بیشتر نظریاتشان از مواد محسوس جدا نمیشوند و آنها را در ذهنشان نمیگذرانند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمیشود شاعر گوید:

هنگامی که شنا میکنی به هیچ رو از ساحل دور مشو

زیرا سلامت در ساحل است.[۱]

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون میباشد و در رفتار با ابنای جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبود می‌یابد و هر آسیب و زیانی را با استقامت نظر خویش دفع میکند و بالای هر صاحب دانشی دانایی است[۲] و از اینجا آشکار میشود که صناعت منطق از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور میباشد چه منطق در معقولات دوم بحث میکند و شاید در مواد آنها چیزی یافت شود که از این احکام ممانعت کند و هنگام تطبیق یقینی با آنها منافی باشد،

۱- سعدی فرماید: به دریا در منافع بی‌شمار است اگر خواهی سلامت بر کنار است.

۲- وَ فَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ ۱۲: ۷۶.

ولی بحث در معقولات اول که تجرید آنها قریب است چنین نیست، زیرا معقولات مزبور خیالی هستند و صور محسوسات حفظ می‌شوند و صدق انطباق آنها را اعلام میدارند.[۱]

فصل سی و ششم

در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند

از شگفتیهایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عربند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عربند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی[۲] هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است.

و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب به مقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی در میان ملت اسلام دانش و صناعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینه خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را از صاحب شرع و اصحاب وی فراگرفته بودند، ولی در آن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه‌نشین بودند و به امر تعلیم و تألیف و تدوین آشنایی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که به ویژه قرآن را میدانستند و آنرا نقل میکردند قرّاء خوانده میشدند یعنی آنان که کتاب را قرائت میکنند و آنها امی نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه‌نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره‌ای به این امیت بود چه ایشان قرّاء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمیشناختند و حدیث هم در غالب موارد به منزله شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت. پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: «قرآن و سنت من[۳]» و از روزگار دولت (هرون)الرشید چون نقل دور شد به وضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبادا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر به شناختن زنجیره‌های حدیث و تعدیل راویان شدند تا از این راه اسناد صحیح حدیث را از مادون آن بازشناسند. آنگاه استخراج احکام اموری که

۱- آخر فصل در چاپ «ک» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

۲- هر چند کلمه (عجم) را به معنی غیر عرب بکار میبرند، ولی معمولاً آنرا بر ایرانیان اطلاق میکنند در این فصل گاهی بر ترکهایی اطلاق شده است که به ایران تاخته بودند. حاشیه دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی خوب بود بدان اشاره می‌شد و به فرض ایشان چنین استنباط کرده باشند آنها هم رنگ ایرانی به خود گرفتند.

۳- به روایت شیعیان کتاب خدا و عترت من.

روی میداد از قرآن و سنت توسعه پیدا کرد و گذشته از این به زبان عرب فساد راه یافت و در نتیجه نیاز به وضع قوانین نحوی پیدا کردند و کلیه علوم شرعی به منزله ملکاتی برای استنباط و استخراج و مشابهت و قیاس گردید و به علوم دیگری نیازمند شدند که همچون وسایلی برای شناختن علوم شرعی بشمار می‌رفتند از قبیل: معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس و دفاع از عقاید ایمانی با ادله. زیرا بدعت‌های بسیار و عقاید الحاد پدید آمده بود. و همه این دانشها دارای ملکه‌هایی گشتند که نیاز به تعلیم داشت و در زمره صنایع (فنون) بشمار میرفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می‌کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع میباشد، پس علوم هم از آیین‌های شهریان بشمار میرفت و عرب از آنها و بازار رایج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند: صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت میکردند چه ایرانیان به علت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او فارسی و به دنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می‌رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آنرا به صورت قوانین و فنی درآوردند که آیندگان از آن بهره‌مند شوند.

همچنین بیشتر دانندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می‌رفتند [زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود][۱] و همه عالمان اصول فقه چنانکه می‌دانی و هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی به حفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فرمود: «اگر دانش بر گردن[۲] آسمان درآویزد قومی از مردم فارس بدان نائل می‌آیند و آنرا بدست می‌آورند».

و اما تازیانی که این تمدن و بازار رایج آن را درک کرده و از بادیه‌نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنان را به خود مشغول کرده و قیام به امور کشورداری آنان را از توجه به دانش و اندیشیدن در آن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کننده سیاست آن بشمار می‌رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که به ممارست در دانش گرایند، زیرا دانش در شمار صنایع بود و رؤسا همواره از نزدیک شدن به صنایع و پیشه‌ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی میکردند و به هیچ رو بدان نمیگراییدند و این امور را به کسانی واگذار می‌کردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان[۳] بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه

۱- در چاپهای مصر و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- در چاپ «پ» نسخه خطی «ینی جامع» اعناق و در چاپهای مصر و بیروت: اکناف است.

۳- (بضم میم و فتح واو و فتح لام) شخص عجمی که در عرب پرورش یافته باشد. غیاث.

ایشان آنها را آیین و دانشهای خویش میدانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می‌کردند تا روزگاری که فرمانروایی به کلی از دست عرب خارج شد و به نژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت به علوم شرعی انتساب نداشتند از این رو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه میدیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملک و سیاست سودی نمی‌بخشد، چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصری که دانشمندان و مؤلفان آنها متمیّز شدند و کلیه این دانشها به منزله صناعتی مستقر گردید و بالنتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز ایرانیان عربی‌دان کسی آنها را نمی‌دانست مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاری که تمدن و عمران در ایران و بلاد آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو به ویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم به کلی از کشور ایران رخت بربست، زیرا زندگی بادیه‌نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش به مردم شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهره وافری داشتند و هم اکنون هیچ کشوری به اندازه مصر از تمدن بهره‌مند نیست چه این کشور در این عصر به منزله مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سرچشمه دانشها و صنایع است.

و در ماوراءالنهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن به سبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و به همین سبب سهمی از دانش‌ها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را به این امر رهبری کرده نوشته‌های یکی از دانشمندان آن سرزمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیرالدین طوسی جز وی آثاری مشاهده نکرده‌ایم که بتوان از لحاظ آخرین حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آن وقت شگفتیهایی در احوال مردم می‌یابیم.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.[۱] خدایی جز او نیست.[۲]

۱- یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷. آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: او را شریکی نیست پادشاهی او راست و ستایش ویژه اوست و او بر هر چیزی تواناست. ۳۰: ۴۹- بس است ما را و خدا نیکو کارگزاریست. ۳: ۱۶۷.

۲- این جمله فقط در نسخه خطی «ینی جامع» است.

فصل[۱]

در اینکه کسانیکه در آغاز زندگی به زبان غیر عرب آشنا شده باشند در فراگرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد

و علت آن این است که کلیه مباحث دانش‌ها عبارت از معانی ذهنی و خیالی است و این معانی از میان علوم شرعی برگزیده میشوند و بیشتر مباحث این علوم درباره الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را میرساند گرفته میشوند و کلیه این معانی در خیال نقش می‌بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی برگزیده می‌شوند که در ذهن جایگیر میشوند. و لغات در حقیقت به منزله ترجمان معانی و مفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکز میشوند و از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست آوردن ملکه آنها این معانی با تمرین مداوم، به یکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هایی میان ضمایرند و به منزله پیوندهایی میان معانی و مهرهایی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد به کسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالتهای لغوی و نیک فراگرفتن ملکه آن به سرعت از الفاظ استخراج کند وگرنه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی میدهد استخراج و ربودن معانی بر وی دشوار خواهد شد، ولی هنگامی که ملکه او در دلالتهای الفاظ بر معانی راسخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیهه‌وار و مانند امور جبلی بی درنگ معانی آنها در ذهن او سبقت جوید، آن وقت پرده مزبور به کلی از میان معانی و فهم او زایل خواهد شد یا تخفیف خواهد یافت و آن وقت مشکلی برای او باقی نخواهد ماند بجز اینکه تنها در معانی مباحث علمی تمرین و ممارست کند.

و همه اینها هنگامی است که روش تعلیم به صورت تلقین و خطاب و تعبیر کردن مطالب باشد، ولی اگر شاگرد به مطالعه و خواندن از روی کتاب و قرائت اشکال خطی از دیوانها و دفاتر به مسائل علوم نیازمند شود، در اینجا پرده دیگری میان اشکال و الفاظ شفاهی که در خیال او نقش بسته است حائل میشود، زیرا اشکال نوشتنی نیز دلالت خاصی بر الفاظ شفاهی دارند و تا هنگامی که این دلالت شناخته نشود پی بردن به تعبیر دشوار خواهد بود. و اگر با ملکه ناقص آنها را فراگیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده و متعلم پرده دیگری نیز افزوده میگردد که در میان او و مطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل میشود و از پرده نخستین به درجات دشوارتر است.

ولی هرگاه ملکه او در دلالتهای لفظی و خطی استوار شود آن وقت همه پرده‌هایی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده میشود و تنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست و تمرین در فهم مباحث

۱- این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، لذا آنرا از ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» برگ ۲۴۵- ۲۴۶ مقابله کردم.

دانشهاست. چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت به هر کلمه‌ای، و آنان که در خردسالی به آموختن الفاظ و کتابت می‌پردازند ملکاتشان استوارتر میشود.

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملتهای گوناگونی به مسلمانان پیوستند در حالیکه شعار ملت عرب بی‌سوادی بود به سبب ظهور نبوت در میان آنان ناگزیر علوم پیشینیان را فراگرفتند و به خواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از این رو به علت حضارت و تهذیب به کشورداری و ارجمندی و تسخیر ملتها نائل آمدند و پس از آنکه علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه به سینه منتقل میشد آنها را به صورت صناعت و فن درآوردند و کسانی پیدا شدند که این ملکه‌ها را فراگرفتند و دیوانها و تألیفات فراوانی پدید آوردند و به کسب دانشهای ملل دیگر همت گماشتند و آنگاه علوم گوناگون را از زبانهای بیگانه به عربی ترجمه کردند و آنها را در قالب الفاظی ریختند که در خور اندیشه‌های آنان بود و اصطلاحات بیگانه را دور ریختند و برای آنها در زبان خودشان اصطلاحاتی وضع کردند و برحسب فهم و ادراک خویش علوم مزبور را ترقی دادند و آن دیوان‌هایی که به زبان بیگانه بود به کلی متروک شد و از یادها رفت و کلیه دانشها به زبان عربی رواج یافت و دیوانها و کتب آنها به خط عربی نوشته شد و آنان که بکارهای علمی اشتغال داشتند ناگزیر شدند دلالتها یا اصول و قواعد لفظی زبان عرب را بیاموزند و زبانهای دیگر را فرو گذارند، چه بجز زبان عرب دیگر زبانها متروک شده و از اهمیت افتاده بود و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه‌ای است که در زبان حاصل میشود و همچنین گفتیم خط صنعتی است که ملکه آن در دست میباشد. و بنابراین هرگاه نخست ملکه زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز میگردد، زیرا در گذشته یاد آور شدیم که هرگاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکن است ملکه صنعت دیگری در همان کس به کمال رسد و دلیل آن آشکار است.

و بنابراین هرگاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیک فراگیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بر وی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی به آموختن زبان عرب میپردازد ملکه زبان بیگانه‌ای را که قبلاً فراگرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خردسال اقوام غیر عرب که پیش از استوار شدن ملکه زبان خودشان با عربی‌زبانان تربیت میشوند و در این صورت آنها به منزله کسانی قرار میگیرند که از آغاز با زبان عرب آشنا میشوند و آن وقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمی‌مانند. کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فراگرفته باشد نیز مشمول همین نظریه میباشد. و به همین سبب می‌بینیم بسیاری از دانشمندان غیر عرب در ضمن تدریس و در محافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت میکنند و با این شیوه خویش را از دشواری بعضی از معانی پوشیده رهایی می‌بخشند تا مگر از این راه فراگرفتن معانی برای آنان آسان‌تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه‌ای استوار باشد به چنین شیوه‌ای نیازمند نیست، زیرا ملکه زبان کاملاً در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درک معانی گفتارها برای او به منزله سرشتی راسخ

شده است و هیچگونه پرده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجه ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکه آن برای آموزنده حاصل میشود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که از نژاد غیر عرب هستند مشاهده میکنیم، ولی چنین کسانی به ندرت یافت میشوند و هرگاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید عالمان عربی در زبان تواناترند و ملکه آنان نیرومندتر است، زیرا مردم غیر عرب به علت آنکه در آغاز به زبان عجمی آشنا میشوند دچار نوعی سستی می‌گردند که خواهی نخواهی در عجز آنان از فراگرفتن کامل زبان عرب تأثیر می‌بخشد.

و نباید به سبب آنکه در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. بر این گفتار خرده‌گیری شود چه منظور ما در آنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عربند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده است که در صنایع و ملکه‌های گوناگون و از آن جمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن در زبان چیز دیگری است و مقصود ما در اینجا همین است.

همچنین نباید بر این گفتار خرده گرفته شود که چگونه یونانیان در دانشهای مختلف ثابت قدم بودند با اینکه آنها این علوم را از زبان کهن خود بجز زبان متداولشان فرا می‌گرفتند و با خطی که در میانشان متداول بود می‌نوشتند. باید گفت غیر عرب یا عجمی که در ملت اسلام دانش فرا میگیرد هم دانش را از زبان غیر مادری خود می‌آموزد و هم به خطی نمی‌نویسد که ملکه آن در وی قبلاً رسوخ یافته است. و همین امر چنانکه گفتیم برای او به منزله پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیه ملتهایی که به زبان عربی سخن نمی گویند مانند ایرانیان و رومیان و ترکان و بربرها و فرنگان و دیگر اقوام غیر عربی عمومیت دارد.

و در این امر نشانه‌هایی برای کسانی است که می‌اندیشند.[۱]

فصل سی و هفتم

در دانشهای زبان عربی

دانشهای زبان عرب دارای چهار رکن است که عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب. و شناختن آنها برای اهل شریعت ضروری است، زیرا مأخذ کلیه احکام شرعی از کتاب و سنت است که به زبان عرب میباشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنند نیز عربند و شرح مشکلات آنها هم به لغت آن قوم است و بنابراین کسیکه بخواهد علم شریعت را فراگیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق به زبان عرب را بیاموزد و آن علوم در استواری زبان به نسبت تفاوت آنها در ایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را یکایک و فن به فن یاد کنیم و آنچه مسلم است این است که مهمترین و مقدم بر همه آنها علم نحو است،

۱- اشاره به: فی ذٰلِکَ لَآیَةً لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ ۱۶: ۶۹. و در نسخه خطی «ینی جامع» بجای یتفکرون (للمتوسمین) است.

زیرا بدین دانش اصول مقاصد از راه دلالت الفاظ آشکار میگردد و فاعل از مفعول و مبتدا از خبـر بازشـناخته میشود و اگر این دانش نمی‌بود اصل افاده «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همه این دانشها باشد، ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی هسـتند و تغییری به آنها راه نمی‌یابد، به خلاف اعراب (حرکات) دلالت کننده بر اسناد و مسند و مسندالیه که به سبب جمله تغییرپذیر است و هیچگونه اثری از آن بجای نمانده است. از این رو علـم نحـو مهمتـر از لغـت بشـمار می‌آید، زیرا ندانستن آن به کلی مایه اخلال تفاهم میگردد در صورتی که لغت چنین نیسـت. و خـدا دانـاتر است.[1]

علم نحو

باید دانست که لغت برحسب آنچه متعارف است عبارت از تعبیر متکلم از مقصود خویش اسـت و ایـن تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افاده کلام ناشی می‌شود[2]] و از ایـن رو نـاگزیر بایـد بـه منزلـه ملکه‌ای ثابت در عضوی گردد که آنرا انجام میدهد و آن عضو زبان است. و تعبیر از مقصود در میان هر ملتی برحسب اصطلاحات «خاص» آن قوم است. و ملکه‌ای که از آن برای عرب حاصل آمده از نیکـوترین ملکـات است و بیش از ملکه هر زبان دیگری مقاصد را آشکار میکند، زیرا در زبان عرب علایم دیگری بجـز کلمـه‌هـا نیز بر بسیاری از معانی دلالت میکنند [مانند حرکاتی که فاعل و مفعول[3]] و مجرور یعنی مضاف «الیـه»[4] را تعیین میکنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات[5]] را بذوات میرسانند بـی‌آنکـه بـه الفـاظ دیگـری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمی‌شود چنانکه در زبانهای دیگـر بـرای هـر معنـی یـا کیفیتی ناچار الفاظی برمی‌گزینند که به ویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت میکننـد و از ایـن رو مـی‌بینـیم سخنان مردم عجم «غیر عرب» هنگام گفتگو نسبت به زبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتـار پیـامبر

1- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» آخر فصل چنین است ولی در چاپهای مصر و بیروت بدینسان تغییر یافته است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست.

2- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

3- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

4- در متن همه نسخ کلمه «الیه» افتاده است در صورتی که اگر «مضاف» باشد عبارت به کلی غلط میشود.

5- نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»، و در نسخه خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعـال» (ای الحرکـات) اسـت ولی دسلان آنرا اوالحرکات ترجمه کرده و مینویسد: مقصود حروفی است که به افعال مجرد افزوده میشوند تا از آنها افعال مزید به معانی جدیدی پدید آید و در بعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی میکنند و برعکس.

(ص) نشان میدهد که فرمود: «جوامع کلم[۱] به من ارزانی شده و گفتار من بـه حـد کـافی مختصـر و مـوجز است».

بنابراین حروف و حرکات و اشکال را در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر مقصود اعتباری است که برای استفاده از این منظور نیاز به تکلف صناعتی نیست و آن ملکه‌ایسـت کـه در زبـان ایشـان وجـود دارد و آنـرا خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگیرند چنانکه کودکان مـا در ایـن روزگـار زبانمـان را می‌آموزند. اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشورهایی که در زیر نفـوذ و قـدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترک گفت و با دیگر اقوام درآمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافـت بـه سـبب آنکه بدان ملکه از راه گوش، کلمه‌ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب[۲] القا میشـد در حالیکـه گـوش سرچشمه ملکه‌های زبانی است از این رو در نتیجه اینگونه القاآتی که مغایر آن ملکه بود فساد بدان راه یافت و به علت اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی به آنها متمایل شد و دانشمندان[۳] آن قوم ترسیدند که ملکه زبـان آنان به مرور زمان به کلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از ایـن رو بـرای حفـظ ایـن ملکه قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها می‌سنجیدند و مسائل همانند را به یکدیگر ملحق می‌ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعـول منصـوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که به سبب تغییر این حرکات دلالت الفاظ نیز تغییر مـی‌یابـد از ایـن رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبور وضع کردند چنانکه حرکات مزبور را بنام «اعراب» خواندند و مـوجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همه اینها اصطلاحات خاصی شد و آنها را به قید کتابت آوردند[۴] و آن را صناعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیه قواعد و اصطلاحات ایـن صـناعت را «نحو» نامیدند.

و نخستین کسی که در این باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیله بنی کنانه بود و گویند کـه او به اشاره علی (ع) بدین منظور همت گماشت چه علی (ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به ابوالاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها به قوانین محدود و معینی که استقرا شده بود متوسل گردیـد، آنگاه پس از وی دیگران نیز در این باره کتابهایی نوشتند و قواعد مزبور به خلیل بن احمـد فراهیـدی رسـید که همزمان رشید بود و مردم در آن روزگار بیش از حد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکـه زبـان از میـان عـرب رخت بربسته بود این است که خلیل ابن احمد به تهذیب آن صناعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیبویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آنرا تکمیل نمود و دلایل و شواهد بسـیاری بـر آن افـزود و کتـاب

1- جوامع کلم: سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندک باشند. و ابن اثیر گوید: کلمه‌های جـامع معـانی. رجـوع بـه المثل السائر تألیف ابن اثیر شود.

۲- مستعرب: عجم (غیر غرب) که به زبان عرب سخن گوید.

۳- ن. ل. خردمندان.

۴- در نسخه خطی «ینی جامع» بجای «فقیدوها بالکتاب» «فقیدوها بالکلیات» است.

مشهور خود را وضع کرد و این کتاب به منزله راهنمایی برای کلیه کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند.

سپس ابوعلی فارسی و ابوالقاسم زجاج[1] کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیبویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی درباره این صناعت کتب مفصل تألیف شد و میان علمای آن در کوفه و بصره دو شهر قدیم عرب اختلاف روی داد و دلایل و براهین هر دو دسته فزونی یافت و شیوه تعلیم کوفی و بصری با هم مباینت پیدا کرد و به سبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور درباره اعراب بسیاری از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فراگرفتن این همه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنان را تباه میکرد. از این رو متأخران شیوه اختصار را برگزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیه اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند.

چنانکه ابن مالک این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی هم تنها به نقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گراییدند و چه بسا که این قواعد را به اسلوبی خاص به نظم آوردند مانند ابن مالک در دو ارجوزه کبری و صغری و ابن معطی[2] در ارجوزه الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی‌آید و ممکن نیست بر همه آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است و شیوه کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر یک طریقه خاصی برگزیده‌اند. و به سبب انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیک بود این صناعت منقرض شود و به سرنوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحله انحطاط هستند دچار گردد.

ولی در این دوران دیوانی «کتابی» از مصر به مغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیار جامع است این کتاب منسوب به جمال الدین بن هشام از علمای آن سرزمین است مؤلف کتاب مزبور احکام اعراب را اجمالاً و تفصیلاً در آن بطور کامل و جامع گرد آورده و درباره حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صناعت مکررات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده است. و هم مؤلف به یادآوری کلیه نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب فصول و قواعدی ضبط کرده است چنانکه کلیه ابواب آن منظم شده است، و ما از خواندن آن به دانش فراوانی دست یافتیم که به مقام بلند و وفور به ضاعت مؤلف آن در این صناعت گواهی می‌دهد و گویا او در شیوه خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که از

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» زجاجی است.

۲- یحیی بن معطی از قبیله زواوه در ناحیه کابیلی Kabylie و مؤلف چندین رساله در نحو است. وی بسال ۶۲۸ ه (۱۲۳۱-۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیه او تا زمانی که ابن مالک الفیه خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیه ابن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۱۲).

پیروان ابن جنی هستند و اصطلاحات و شیوه تعلیم او را فرا می‌گیرند. چنانکـه ابـن هشـام در آن خصـوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت میکند. و خدا می‌افزاید در آفرینش آفریده خود آنچه خواهد[۱].

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از این رو به تدوین آن همت گماشتند کـه بـه ملکـه زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب مینامند فساد راه یافته بود و چنانکه گفتیم بـرای حفـظ آنها قوانینی استنباط کردند و آن فساد در نتیجه آمیزش و رفت و آمد عربها با بیگانگان همچنان ادامه یافت تا آنکه رفته رفته به موضوعات الفاظ نیز سرایت کرد و به علت انحراف از زبان اصلی، بسیاری از لغـات عـرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای آن معانی آنها را وضع نکرده بودنـد گذشـته از عیب و قبح سخن مستعربان در اصطلاحاتی که آنها را مخالف اصول صریح عربی بکـار میبردنـد. همـه اینهـا سبب شد که به حفظ موضوعات لغوی درنگرند و برای این منظور محتاج به نوشتن و تدوین آنهـا گشـتند از بیم آنکه مبادا لغات عرب دستخوش زوال گردد و در نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حـدیث محـروم شـوند. این است که گروه بسیاری از پیشوایان دانش زبان برای انجام دادن این منظور همت گماشتند و در این باره کتبی نوشتند و فراهم آوردند، ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل ابن احمد فراهیدی بود که کتاب العین را در علم لغت تألیف کرد. خلیل کلیه الفاظ مرکب از حروف الفبا را از دو حرفی تا پـنج حرفـی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی است برشمرد و او توانست الفـاظ را در اقسـام معـدود و معینـی بدینسان منحصر سازد: کلیه کلمه‌های دو حرفی چنین بدست می‌آیند: یکی از حروف الفبا را به ترتیب با ۲۸ حرف دیگر که یک حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند ترکیب میکنند[۲] در نتیجه آن یک حرف مرتباً با ۲۷ حرف دیگر ترکیب میشود و ۲۷ کلمه[۳] دو حرفی بدست می‌آید سپس حرف دوم را به همین شیوه بـا ۲۶ حرف ترکیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که یک کلمه میشود و بنابراین مجموعه آنها اعدادی متوالی از یک تـا ۲۷ تشـکیل میدهنـد و آنهـا را مطـابق اعمـالی کـه در نـزد محاسبان مشهور است جمع میکنند [یعنی عدد اول را با عدد آخر جمع و مجمـوع را در نصـف عـده ضـرب میکنند] سپس آنها را به سبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر به اول دو برابـر مـی‌کننـد، زیـرا تقـدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر میباشد و نتیجه این محاسبه کلیه الفاظ دو حرفی را تشـکیل میدهـد

۱- یَزِیدُ فی الْخَلْقِ ما یَشاءُ ۳۵: ۱. ترجمه آیه از کشف الاسرار است.

۲- مثلاً الف باب: اب و سپس بات: ات و آنگاه باث: اث و... .

۳- مؤلف در اینجا مسامحهٔ بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود.

[و الفاظ سه حرفی از ضرب حاصل الفاظ دو حرفی][1] در رقمی بدست مـی‌آیـد کـه در نتیجـه ترکیـب سـه حرفی‌ها از یک تا ۲۶ [بر حسب توالی عدد][1] گرد آمده است، زیرا بر هر لفظ دو حرفی یک حـرف بیفزاینـد لفظ سه حرفی تشکیل میدهد و بنابراین دو حرفی به منزله یک حرف با هر یک از بقیه حروف است که ۲۶ حرفند. از این رو مرتباً از یک تا ۲۶ را جمع و کلیه دو حرفی‌ها را در آن ضرب میکنند سپس با ضـرب رقـم بدست آمده در شش جمله مقلوب کلمه سه حرفی مجموع ترکیبات دو حرفـی و سـه حرفـی الفبـا بدسـت می‌آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می‌برند. بدینسان خلیل کلیـه ترکیبهـا را بدسـت آورد و ابواب آنها را به ترتیب حروف تهجی برحسب روش معمولی تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرار داد و از این رو نخست حروف حلـق و سـپس حـروف کـام (حنـک) و آنگـاه حـروف دنـدانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قید کرد و حروف عله (ا- و- ی) یا حروف هوایی را در آخـر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق است و به همین سبب تـألیف خویش را بنام کتاب العین موسوم کرد.

زیرا متقدمان در نامیدن کتب خویش شیوه خاصی داشتند که عبارت از نامیـدن کتـاب بـه نخسـتین کلمه‌ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل‌ها بیشتر در چهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین اجتناب می‌ورزد و الفاظ دو حرفی را نیز به آنها ملحـق سـاخت، زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداولند. خلیل کلیه این نکات را در کتاب العین گنجانید و آنرا به بهتـرین شیوه جامع و کاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابوبکر زبیدی معلم خط هشام المؤیـد در انـدلس پدیـد آمـد و کتـاب العـین را مختصر کرد، ولی کوشید که در عین حال جامع باشد و کلیه الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آنرا حذف کرد و به منظور حفظ کردن لغات بهترین تلخیص از آن فـراهم آورد و جـوهری از مـردم مشـرق کتاب صحاح را به ترتیب متعارف حروف تهجی تألیف کرد و از همزه آغاز نمود و حرف آخر کلمـه را مـلاک قرار داد، زیرا غالباً مردم به آخر کلمه نیاز دارند[2] [از این رو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (بـاب) و آنگـاه حروف اول کلمات را نیز به ترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیر عنوان «فصل» آورد] و در تعداد لغـات و محدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

۱- از «پ».

۲- شاید منظور مؤلف شاعران است که به دنبال قافیه میروند.

آنگاه یکی از اندلسیان مکنی به ابن سیده از مردم دانیه[1] در فن لغت به تألیف پرداخت که در دولت علی بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب «المحکم» را از لحاظ جامعیت ه بشیوه صحاح تألیف کرد و ترتیب کتاب العین را نیز از دست نداد و گذشته از این به بحث در اشتقاق و تصریف کلمات نیز پرداخت و از این رو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می‌آید این کتاب را محمد بن ابوالحسین حاجب[2] مستنصر از ملوک دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آنرا تغییر داده و از لحاظ معتبر شمردن حرف آخر کلمات آنرا بصورت صحاح در آورده است. از این رو این تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گویی دو فرزند توأمان از یک مادر و پدرند [و کراع یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام «المنجد» است و ابن درید کتاب «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است][3].

اینهاست اصول کتب لغت برحسب اطلاعاتی که ما بدست آورده‌ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یک به دسته معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت یا کلیه آنها هستند، ولی تفاوت این کتب مختصر با تألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیبات در نوع دوم پوشیده و در گونه نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که درباره لغت وضع شده کتاب «زمخشری» در مجاز است [و آنرا به «اساس البلاغۀ» نامیده است][3]. زمخشری در این کتاب کلیه الفاظ و مفاهیمی را که عرب از معنی اصلی به معنی مجازی انتقال داده تشریح کرده است. و آن از کتب شریف و پرسود بشمار میرود. گذشته از اینها چون عرب کلماتی را برای معانی عامی وضع می‌کرد و آنگاه برای امور خاصی الفاظ دیگری بکار میبرد که به همان امور اختصاص داشت و در نتیجه در نزد ما میان وضع و استعمال تفاوتی پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلاً) ابیض[4] برای هر چه در آن سفیدی باشد وضع شد و سپس اسب سفید را بخصوص «اشهب» و انسان سفید پوست را «ازهر» و گوسفند سفید را «املح» میخواندند. و بکار بردن ابیض (سپید) در کلیه اینها غلط و خارج از شیوه زبان عرب شمرده میشد. و ثعالبی بخصوص در این باره به تألیف جداگانه‌ای پرداخت و آنرا «فقه اللغه»[5] نامید و او درباره تعهد لغوی با خود در

1- Denia.

۲- در تمام چاپها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلان کلمه مزبور را تصحیح کرده است. رجوع به ج ۳ ترجمه دسلان ص ۳۱۷ شود وی برحسب شرحی که ابن خلدون راجع به محمد بن ابوالحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳- ۱۲۷۱ م) در تونس درگذشته است.

۳- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع».

۴- در وضع عام. چاپهای مصر و بیروت.

۵- در دائرةالمعارف اسلام راجع به فقه اللغه چنین اظهار نظر شده است: دسته سوم مؤلفات او (ثعالبی) شامل کتب فقه اللغه بمعنی اخص است. معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب «Synonymie arabe» است که ثعالبی آنرا در آخر عمر نوشت و نخست آنرا شمس الادب فی استعمال العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات به معنی اخص به عنوان اسراراللغۀ العربیۀ و خصایص دیگر ملاحظات اسلوب کلام «Stylistique» به عنوان مجاری کلام بر سومها و مایتعلق بالنحو و الاعراب

←

تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود، تأکید می‌کند،[1] چه شناختن نخستین وضـع لغـت در ترکیـب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن از مهمترین مباحثی است که هـر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبادا در وضع اصلی مفردات و ترکیبـات لغـات دچـار اغـلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش‌تر است.

همچنین برخی از متأخران درباره الفاظ مشترک به تألیف پرداخته و به حصر آنها همت گماشـته، هـر چند به نهایت این فن نرسیده‌اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمده لغات مشترک میباشد نه تمام آنها بطور جامع. و اما کتب مختصری که هم اکنون در فن لغت موجود است یکی و دو تا نیست به ویژه این مختصرها شامل لغات متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمالند تا محصل به سهولت آنها را حفظ کند و در این باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب[2] و جز اینها. و بعضی از آنها نسبت بـه دیگری دارای لغات کمتری است و این به سبب اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر است. و خدا آفریدگار داناست[3].

فصل[4]

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی بکار برده‌اند، نه اینکه نقل کنند آنها لغات را وضع کـرده‌انـد، زیـرا چنــین نقلــی دشوار و دور از طریقه لغوی است و هیچ کس این وضع را نمیشناسد.

همچنین لغات را نمیتوان به قیاس کردن آنچه اسـتعمال آن دانسـته شـده بـر آنچـه بکـار بـردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلاً به اعتبار اینکه متفقاً بر مسکر بودن کلمه «خمر» کـه آب انگـور اسـت حکم کرده‌اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید، زیـرا معتبـر شـمردن مشـابهت اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صـحت آن دلالـت میکنـد و مـا در لغـت

منها و الاستشهاد بالقرآن علی اکثرها- جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف به حرف از کتاب فقه اللغه احمد بـن فارسـی اخـذ کـرده سپس جزء اول را جداگانه به عنوان فقه منتشر ساخت. جزء دوم اصلی به عنوان سر الادب فی مجاری علوم العرب است که هم جداگانه به چاپ رسیده است و هم با السامی فی الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (از لغت نامـه دهخـدا ص ۲۶ حرف: ث).

۱- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت مغشوش و کلمه (من) به غلط آمده است.

۲- در چاپ پاریس تألیف ثعالبی و در چاپهای مصر و بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیر است زیرا در تألیفـات ثعـالبی نام چنین کتابی نیست، بلکه ابن الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب نسبت داده است و گویند: الفصیح تصـنیف ابـن داود الرقی است و ثعلب آنرا به خود نسبت داده است. در هر حال کتاب مزبور را کسی به ثعالبی نسبت نداده است.

۳- وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ ۳۶: ۸۱. در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز او نیست.

۴- این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان مینویسد: در نسخه‌های خطی C و D نیـز وجود ندارد، انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققاً متن در بعضی از موارد نادرست است.

چنین قیاسی نداریم مگر به حکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی‌دلیلی است و جمهور ائمه بر این نظرند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن سریج و دیگران به قیاس گراییده‌اند لیکن نظر آنان که آنرا نفی کرده‌اند ارجح است. و نباید توهم کرد که اثبات لغت در باب حدود لفظی است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول لفظ مجهول پوشیده عبارت از مدلول واضح مشهور است و حال آنکه لغت برای اثبات این است که لفظ فلان برای معنی فلان است. و فرق میان دو قسمت در نهایت وضوح است].

دانش بیان[1]

بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی و لغت متداول شده است و از دانشهای مربوط به زبان است، زیرا آن دانش متعلق به الفاظ و هر مفهومی است که الفاظ آن را برساند و بدانها دلالت معانی بر آن مفهوم قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصد افاده به شنونده از سخن خود می‌کند یا تصور مفرداتی است که مسند و مسندالیه واقع می‌شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می‌پیوندند و دلالت کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است. و یا بازشناختن مسندها از مسندالیه‌ها و ازمنه (زمانهای افعال) است و آنها بوسیله تغییر حرکات یا اعراب و ابنیه کلمات نشان داده می‌شوند. و همه اینها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. و از امور احاطه یافته به واقعه‌هایی که محتاج به دلالتند، احوال سخن گویندگان با یکدیگر یا فاعلها و آنچه حال فعل مقتضی آن می‌باشد، باقی می‌ماند که محتاج به دلالت بر فعل است، زیرا این امر از کمال افاده می‌باشد و هنگامی که برای متکلم حاصل شود به منتهای افاده در سخن خود میرسد و هرگاه بر هیچ قسمتی از آن شامل نشود البته از نوع سخن عرب شمرده نمی‌شود، زیرا دایره سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است[2] که پس از کمال اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی‌بینی که در گفتار ایشان جمله: زید جاءنی، (زید نزد من آمد) با جمله: جاءنی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم هر یک از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت‌تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می‌گوید: (جاءنی زید، نزد من آمد زید). سخن او میرساند که اهتمام وی در درجه اول به آمدن «مسند» است نه شخص «مسندالیه». و (آنکه میگوید: (زید جاءنی، زید نزد من آمد) گفتارش افاده میکند که اهتمام

۱- مطالبی را که ابن خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط به علم بیان نیست، بلکه درباره علم معانی نیز بحث کرده است، ولی ظاهراً در تداول وی یا مغربیان زمان او دو دانش معانی و بیان را یکی میشمرده‌اند وگرنه مسائل وابسته به احوال مسند و مسندالیه و حذف و قصر و غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز و استعاره از علم بیان است و مجموعه این دو دانش را امروز معانی بیان یا «Rhétorique» مینامد هر چند مؤلف در پایان فصل علم بیان را از «بلاغت!» و بدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

۲- هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسندالیه است.»[۱]) همچنین تعبیر از اجزای جمله به آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد بر جمله مانند اینکه سه جمله: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بی‌شک زید هر آینه ایستاده است)[۲]بکلی از لحاظ دلالت با هم مغایرند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر میباشند، زیرا جمله نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده‌ای مفید واقع میشود که در این باره ساده بیندیشد و ذهن او از هرگونه تردیدی تهی باشد. و جمله دوم که به «البته»[۳] مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع میشود و جمله سوم برای منکر افاده میبخشد. و بنابراین جمله‌های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده میگوید: آن مرد نزد من آمد.[۴] سپس بجای همان جمله به عینه میگوید: مردی[۵] نزد من آمد، هنگامی که مقصود وی از نکره آوردن «فاعل» تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او مردی است که هیچ یک از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جمله اسنادی گاهی خبری و گاهی انشایی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی[۶] باشد خواه که آن خارج مطابقت کند و خواه نکند و نوع دوم دارای خارجی نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترک عاطف میان دو جمله لازم میشود و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزله تابع مفرد جمله دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل. و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می‌آید و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب نداشته باشد[۷] و گذشته از اینها گاهی مقام و محل سخن اقتضای اطناب یا ایجاز میکند و ناچار باید سخن را بر وفق اقتضای مقام موجز یا مفصل کرد.[۸] سپس گاهی لفظ را بکار می‌بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده میکنیم مانند اینکه وقتی می‌گوییم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی‌باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می‌رود قصد می‌کنیم و آنرا به زید نسبت می‌دهیم. و این شیوه سخن را «استعاره» می‌نامند و گاهی

۱- قسمت داخل پرانتز. در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- جمله‌های مزبور در عربی چنین است: زید قائم. ان زیدا قائم. ان زید القائم. که در فارسی بجای علائم (ان) و (ل) قیود تأکید می‌آورند.

۳- ان.

۴- جاءنی الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیله این و آن کلمه را معرفه میکنند.

۵- در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند: فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

۶- هرگاه برای نسبت کلام خارجی در یکی از زمانهای سه‌گانه باشد یعنی میان دو طرف در خارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت با این خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است. (از مطول).

۷- این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود.

۸- تا اینجا مؤلف درباره عناوین علم معانی گفتگو کرد و قسمت بعد مربوط به علم بیان است.

از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاکستر بسیار است[۱] که بدان آنچه لازم آمده است از زید اراده می‌شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر «در مطبخ خانه‌ای» ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت میکند[۲] و بنابراین همه مواردی را که یاد کـردیم دلالتهایی زاید بر دلالتهای الفاظ مفرد و مرکب می‌باشد، بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعه‌ها بشمار میروند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز همان گونه کیفیـات و احـوال قـرار داده شـده و هـر یـک برحسب آنچه مقام آنها مقتضی است می‌باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث از اینگونه دلالت است که مخصوص به هیئت‌ها و احوال در مقامهای مختلف می‌باشد و بر سه گونه است:

۱- نوعی که در آن از این هیئت‌ها و احوالی بحث می‌شود که جمیع مقتضیات حال را با لفـظ مطـابق می‌کند و آنرا علم بلاغت مینامند.

۲- گونه‌ای که در آن از دلالت بر لازم لفظ و ملزوم آن گفتگو میشود و آن چنانکـه گفتـیم عبـارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می‌نامند.

۳- و به این دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که درباره آرایش و تحسین سخن گفتگو میکند و آن به یکی از انواع آراستن سخن صورت میپذیرد یا به سجعی که کلمه را متمایز میکند، یا تجنیسی که الفاظ را مشابه یکدیگر میسازد، یا ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع میکند، یا توریه به ابهام معنایی پوشیده‌تـر از آن به علت آنکه لفظ آنها مشترک است [یا طباق بوسیله تقابل میان اضداد][۳].

و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع مینامند. و ادبای جدید نام بیان را بـر سـه نـوع «علـم» اطـلاق کرده‌اند در صورتی که بیان نام گونه دوم است، زیرا متقدمان نخستین بـار از آن سـخن رانـده‌انـد و سـپس مسائل فن یکی پس از دیگری بدان پیوسته شده است. و در این باره کسانی مانند جعفر بن یحیی و جـاحظ و قدامهٔ و امثال ایشان تألیفاتی کرده‌اند که چندان به مقصود وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندک اندک تکمیل میشد تا اینکه سکاکی زبده این فن را گرد آورد و مسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا برحسـب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را در نحو و تصریف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتـاب وی فراگرفتنـد و امهـاتی از آنرا تلخیص کردند که تا این روزگار هم متداول است چنانکه سماکی[۴] در کتاب «بیان» و ابن مالک در کتاب

۱- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: خاکستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیر الرماد. زیـد کثیر رماد القدور، است.

۲- و این را کنایه گویند.

۳- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۴- سکاکی در کتاب تبیان. نسخه «ینی جامع» و چاپ «پ» و دیگر چاپها. و دسلان صـورت مـتن را از نسـخه خطـی B نقـل کرده است و در حاشیه مینویسد: سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام نبرده‌اند.

«مصباح» و جلال الدین قزوینی در کتاب «ایضاح» (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است)[۱] بدین امر اهتمام ورزیده‌اند. و در این عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند. و خلاصه شرقیان در این فن از غربیان پایدارتر و تواناترند و سبب آن (خدا داناتر است) این است که فن مزبور در میان علوم زبان جنبه کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی در مرحله ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشرفت و توسعه عمران در مشرق بیش از مغرب است. یا بهتر بگوییم علت آن توجه ایرانیان که قسمت عمده مردم مشرق را تشکیل می‌دهند به تفسیر زمخشری است و کلیه مباحث آن مبتنی بر این فن است و اصل و اساس آن فن بشمار میرود و نوعی که به مردم مغرب اختصاص یافته به ویژه علم بدیع است که این علم را در شمار علوم ادب شعری[۲] قرار داده و آنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی از آن پدید آورده‌اند و گمان میکنند ایشان آن را از زبان عرب استنباط کرده‌اند و آنچه انگیزه مغربیان در آموختن و فراگرفتن این فن است شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می‌باشد و گذشته از این فراگرفتن علم بدیع آسان است و آموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا در فنون مزبور اندیشه‌های دقیق و معانی دشوار میباشد و از این رو از فراگرفتن آن دوری جسته‌اند. و از کسانی که در علم بدیع از مردم افریقیه بتألیف پرداخته‌اند ابن رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می‌باشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده‌اند و باید دانست که ثمره این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می‌کند، زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می‌باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال[۳] در چیزهایی است که به انتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم‌ها از درک آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی میفهمند که در نتیجه انس بسیار به زبان عربی ذوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هر یک از آنان به اندازه ذوق خود اعجاز آنرا درک می‌کند و به همین سبب مشاعر و مدارک تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصه سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح‌ترین وجه وجود داشته است. و آنان که بیش از هر کس به این فن نیازمندند مفسران می‌باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مؤلفان آنها در این باره غفلت ورزیده‌اند تا آنکه جارالله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بر وفق احکام این فن مورد تتبع قرار داد بدانسان که برخی از قسمتهای اعجاز آن آشکار شد و از این رو اگر وی عقاید بدعت گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن بوجود

۱- جمله داخل پرانتز از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ «پ» وجود ندارد.

۲- شرعی. «پ».

۳- و این بالاترین مراتب کمال «پ».

بلاغت تأیید نمی‌کرد تفسیر وی در میان تفاسیر به سبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بـه همـین سـبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت وافری که صاحب این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب می‌ورزند، ولی اگـر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و در این فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواند از نوع همان سخن آنـرا رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و از بدعتهای آن دوری جوید و زیانی به عقاید وی نرساند بر وی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجـاز دسـت یابـد و در عـین حـال از بـدعتها و هواهای آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که در اثبات عوارض یا نفی آن نگریسته شود بلکه مقصود از آن در نزد اهل زبان ثمره و نتیجه آن است که عبارت از مهارت یافتن در دو فن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصـد زبـان عـرب است به همین سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می‌آورند به امیـد اینکـه ملکـه آن بـرای آنـان حاصل شود از قبیل شعرهایی که در طبقه عالی شعر است و سجعهایی که در زیبایی و استحکام با آن اشعار برابر میباشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفـرق اسـت چنانکـه جوینـده و مطالعـه کننده اینگونه برگزیده‌های ادبی غالباً قسمت عمده قوانین عربی را استقرا میکند و در عین حال برخی از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله به نکاتی که درباره این جنگها در اشعار شاعران آمده اسـت پـی میبرد و همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار میدهـد، و مقصـود از فراگـرفتن همه اینها این است که بر خواننده و جوینده ادب هیچیک از سخنان ادبی و شـیوه‌هـا و مضـامین و مقاصـد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیجویی آنها پوشیده نماند، زیـرا ملکـه بوسـیله حفـظ کـردن هنگـامی حاصـل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنابراین جوینده این ملکـه نـاگزیر اسـت بـه مقـدم داشـتن همـه چیزهایی که فهم او متوقف بر آنهاست. پس از این مقدمه اگر بخواهند حد «تعریف» ایـن فـن را یـاد کننـد میگویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبار عرب و فراگرفتن از خرمن هر دانش خوشه‌ای است. و منظـور از این دانشها علوم مربوط به زبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب مدخلی برای غیر این علوم نیست بجز شیوه‌ای که برخی از متأخران بدان گراییده‌اند و آن این است که این گروه از لحاظ شیفتگی به صناعت بدیع هنگام آوردن صنعت توریه در اشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی سوق میدهند. از این رو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداند تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودمان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصـول و ارکـان ایـن فـن چهـار دیوان است: ۱- ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان و التبیین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهارگانه هر چه هست دنبال روی از آنها و فروعی از اصول مزبور میباشد. و کتب ادبای جدید در این باره بسیار است. و در صدر اول از عصر ادب فنی، غنـا (آوازخـوانی) از اقسـام ایـن فـن بشـمار

میرفت، چون غنا تابع شعر است و چیزی جز آهنگ آن نمیباشد و نویسندگان و فضلایی که از خواص دولت عباسیان بشمار میرفتند از لحاظ دلبستگی که به فراگرفتن شیوه‌های گوناگون و فنون شعر داشتند نسبت به آموختن غنا ابراز علاقه میکردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و مروت مورد طعن نمیشد. و قاضی ابوالفرج اصفهانی کتاب خویش را درباره اغانی (سرودها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را بر غنا درباره صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این موضوع به خوبی از عهده برآمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورده است و سوگند یاد می‌کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعه بهترین و نیکوترین آثار پراکنده‌ای بود که گذشتگان در هر یک از فنون به یادگار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتابی نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب به منزله غایت بلندی است که هر ادیبی برای نیل بدان همت میگمارد و در برابر کمال آن متوقف میشود. و چگونه میتواند بدان غایت نائل آید؟[1] و ما هم اکنون بطور اجمال به تحقیق مسائلی از علوم زبان میپردازیم که درباره آنها گفتگو کردیم، و خدا راهنمای انسان به راه صواب است.

فصل سی و هشتم

در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است

باید دانست که کلیه لغات ملکاتی هستند مانند ملکات صنعت، زیرا آنها استعدادهایی در زبان برای تعبیر از معانی میباشند و مهارت یا عجز در تعبیر وابسته به کمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فراگرفتن مفردات پدید نمی‌آید، بلکه باید ترکیبات را آموخت و از این رو هرگاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تعبیر از معنیهایی که اراده میکند ملکه کامل حاصل آید و هم در تعبیر از معانی ترکیباتی در نظر آورد که سخن با مقتضای حال مطابقت کند، آن وقت به غایت افاده مقصود خود به شنونده میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکه‌ها و استعدادها جز به تکرار افعال بدست نمی‌آیند، زیرا هر فعلی نخست که روی میدهد از آن صفتی به ذات انسان باز میگردد و پس از تکرار آن صفت به حالی تبدیل میشود و معنی حال در اینجا عبارت از صفت غیر راسخ است و آنگاه که تکرار افزایش می‌یابد آن حال به ملکه یعنی صفت راسخ تبدیل میشود. بنابراین متکلم عرب هنگامی که ملکه لغت عربی در وی موجود بود سخنان و شیوه‌های تعبیر هم‌نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر می‌کردند می

۱- در اینجا دکتر طه حسین بی‌آنکه خود به متن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمه دسلان که به غلط ضمیر مؤنث «بها» را در جمله «و انی له بها» به کتاب برگردانده است در صورتی که ضمیر مزبور به «غایة» برمیگردد، ابن خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است او بی‌آنکه اغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است، ولی ساطع الحصری مؤلف «دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون» به تفصیل انتقاد دکتر طه حسین را رد کرده است. رجوع به (دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون ص ۵۸۸) شود.

شنود و به چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرا می‌داد همچنانکه کودک استعمال مفردات را میشنود و آنها را فرا میگیرد و سپس ترکیبات را میشنود و آنها را هم می‌آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دمبدم از هر متکلمی تجدید میشود و استعمال آنها را به تکرار میشنود تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است به منزله ملکه و صفت راسخی میگردد و او هم مانند دیگران مقاصد خود را تعبیر میکند. بدینسان زبانها و لغات از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند و مردم بیگانه و کودکان آنها را می‌آموزند. و از اینجا معنی گفتار عامه معلوم میشود که میگویند: زبان برای عرب طبعاً حاصل میشود یعنی بوسیله نخستین ملکه‌ای بدست می‌آید که آن از خودشان گرفته شده است نه از اقوام دیگر.

سپس دیری نگذشت که این ملکه قبیله مضر به علت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات دیگری را بجز کیفیاتی که مخصوص عرب بود می‌شنید و به علت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات از مقاصد خود تعبیر میکرد و در عین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می‌شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه میشد و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرا میگرفت و بدین سبب ملکه تازه‌ای پدید آمد که نسبت به ملکه نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از این رو زبان قریش فصیح‌ترین و صریحترین لغات عرب بشمار میرفت، زیرا آنان از ممالک غیر عرب از همه جهات و جوانب دور بودند و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در پیرامون قریش میزیستند مانند: ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان و بنی اسد و بنی تمیم، ولی قبایلی که از ایشان دور بودند مانند ربیعه و لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار میرفتند، ملکه زبانشان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش میکردند، و اهل صناعت علوم عربی به نسبت دوری قبایل از قریش به صحت و فساد لغات آنان استدلال میکنند. و خدا داناتر است.[۱]

فصل سی و نهم

در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است

از این رو که می‌بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت بر وفق سنت‌های زبان مضری است و هیچیک از اصول آنرا بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول از دست نداده است. و بدین سبب بجای آن تقدیم و تأخیر و قرائنی متداول کرده‌اند که بر خصوصیات مقاصد دلالت میکنند، ولی با این تفاوت

۱- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

که بیان و بلاغت در زبان مضری[1] بیشتر و ریشه‌دارتر است، زیرا الفاظ به اعیانشان بر معانی به اعیانشان دلالت میکنند و آن وقت مقتضای حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامند همچنان به چیزی نیازمند میباشد که بر آن دلالت کند و هر معنایی را ناگزیر باید احوالی فراگیرد که بدان اختصاص دارد، از این رو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزو صفات آن میباشند. و احوال مزبور در همه زبانها غالباً بوسیله الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع میگردند لیکن در زبان عربی از راه کیفیات و خصوصیاتی که در ترکیبات الفاظ روی میدهد نشان داده میشوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آنها را بوسیله حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و به همین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی برحسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از این رو سخنان عربی موجزتر و در تادیه مقصود، الفاظ و عبارات آن از همه زبانها کمتر است. و این معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در سخن گفتن جوامع کلم به من ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است.» و در این خصوص باید موضوعی را که درباره عیسی بن عمر حکایت شده است در نظر گرفت و آن این است که یکی از نحویان به وی گفت: من نوعی تکرار در گفتار عرب می‌بینیم که میگویند: زید ایستاده است «زید قائم» البته زید ایستاده است «ان زیدا قائم». بی‌شک زید هر آینه ایستاده است «ان زید القائم» در صورتی که معنی هر سه جمله یکی است، ولی عیسی بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیرا جمله نخستین برای افاده کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی است که از ایستادن زید آگاه شده، ولی آنرا انکار کرده است[2]، و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت برحسب اختلاف احوال است. و این نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوه عرب بوده است و نباید در این باره به اشتباه‌کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل صناعت اعرابند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان میکنند از این رو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که به اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان به خواندن و مطالعه آن سرگرمند، فساد راه یافته است.

و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. وگرنه ما هم اکنون می‌بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر به نسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در سخن ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوه‌ها و فنون گوناگون زبان خواه نظم و خواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکند و شاعر توانا اشعار شگفت‌آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا است. و عرب امروز هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه‌ها از

۱- در متن همه چاپها «مضری» ولی در نسخه خطی «ینی جامع» «عربی» است و پیداست که صورت متن صحیح است.

۲- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌ای معـروف بشـمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده این اسـت کـه زبـان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجه آمیزش بـا ملتهـای غیـر عرب فاسد شد و ملکه آن بصورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود، چنانکه گویی به زبان دیگـری تبـدیل شد در صورتی که قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی بدان نقل شده بود و قرآن و حدیث دو رکن و اساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها به سبب فقدان زبانی که بدان نازل شده‌اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند به تدوین احکام و وضع قواعد و اصول و استنباط قوانین آن زبان همت گمارند و پس از این اقدام دانشـی بوجـود آمـد کـه دارای فصـول و ابـواب و مقدمات و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدونی فراهم آمد و به منزله نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سـنت رسـول (ص) وی از آن ارتقـا میجوینـد و شاید اگر ما در این روزگار به زبان عربی کنونی توجه میکردیم و درصدد استقرای احکـام آن بـر مـی‌آمـدیم بجای نشان دادن حرکات اعراب، [که بدان فساد راه یافته بود][1] در دلالتشان امور دیگری را برمیگزیدیم کـه در آن موجود است و به منزله قوانینی میباشند که به آن زبان اختصاص یافته‌اند و شاید آن وقت وضع اواخر کلمات به صورتی در می‌آمد که با شیوه نخستین زبان مضر مغایرت پیدا میکرد، زیرا زبـان و ملکـات آن بـه رایگان و تصادفی به دست نمی‌آید. و در گذشته زبان مضری با زبان حمیری نیز به همین مثابـه بـود لـیکن بسیاری از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضری تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود در نزد ماست. و این برخلاف نظر کسانی است که به علت کوته فکری می‌پندارند زبان حمیر و مضـر هـر دو یکی هستند و میخواهند زبان حمیری را بر طبق قواعد و قوانین زبان مضری بکار برند.

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمه حمیری قیل[2] را از (قول) پنداشته. و درباره بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز به چنین پندارهایی گراییده‌اند در صورتی که نظر ایشان درست نیست و زبان حمیر زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر اسـت. چنانکـه زبـان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که به لغت مضـر مبـذول گردیـده بخاطر شریعت است و انگیزه آنان به این همه استقرا و استنباط قواعد، حفظ شریعت بوده است، ولی در عصر ما چنین انگیزه‌ای وجود ندارد که ما را به آن شیوه تحقیق و پیجویی برانگیزد. و از خصوصیاتی که در لغـت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سرزمینهای مختلف سکونت دارند آن را از دسـت نداده‌اند، چگونگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حرف را از مخرج قافی تلفظ نمیکنند که در میـان مـردم

۱- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع».

۲- «بفتح ق» پادشاه و به قولی پادشاه حمیر و برخی گویند به معنی رئیس است که از پادشـاه فروتـر اسـت (و اصـل آن قیـل «مانند میت» است) و بدان از این رو نامیده شده که هر چه می‌خواهد می‌گوید ج، اقوال و اقیال. (از اقرب الموارد).

شهرنشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی نوشته‌اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست[۱]، بلکه آنها آن حرف را به لهجه‌ای بین کاف و قاف تلفظ میکنند و کلیه افراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هر جا باشند خواه در مشرق و خواه در مغرب آنرا از دست نمیدهند چنانکه لهجه مزبور برای قوم مضر علامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار میرود و تنها به آنان اختصاص دارد و هیچ قوم دیگری با آنان در این لهجه شرکت نمیجوید. بحدیکه هرگاه کسانی بخواهند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ به این حرف از آن قوم تقلید می‌کنند. و به عقیده مضریان بازشناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالصند یا شهری وابسته به تلفظ این قاف است و همین لهجه نشان میدهد که زبان ایشان عیناً لغت مضر است، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده‌اند و بیشتر رؤسای ایشان خواه در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمهٔ بن حفصهٔ بن قیس بن غیلان میباشند چه از شاخه سلیم بن منصور و چه از شاخه بنی عامر بن صعصعهٔ بن معاویهٔ بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همه ملتها در سرزمینهای آباد بیشترند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر میباشند و سایر نژادهایی که با ایشان هستند [مانند بنی کهلان][۲] در تلفظ به این قاف از آنان تقلید میکنند. و این لهجه را نسل حاضر اختراع نکرده، بلکه در طی قرون متوالی به ارث به آنان رسیده است و از آن پیداست که همین لغت زبان مضریان پیشین و شاید به عینه زبان پیامبر (ص) باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده‌اند هر که در ام القرآن (سوره فاتحهٔ) «الصراط المستقیم» را بجز قاف لهجه این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط خوانده و نمازش باطل است. و نمیدانم این گمان از کجا پدید آمده است. چه لغت شهرنشینان را ایجاد نکرده‌اند، بلکه شهرنشینان لهجه مزبور را از روزگار پیشینیان خود نقل کرده و آنها اغلب از خاندان مضر بوده‌اند که هنگام فتح ممالک به شهرها وارد شده‌اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده‌اند بخصوص که ایشان از آمیزش با شهرنشینان غیر عرب دورتر بوده‌اند پس بهتر آن است بدلیل آنکه لهجه مزبور در نزد آنان یافت میشود بگوییم از یادگارهای پیشینیان آنان است گذشته از اینکه کلیه این نژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ به آن یکسانند و لهجه مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجه زشت و شهری نیز شناخته میشود[۳].

[و ظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه‌نشین بدان تکلم میکند از مخرج قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکرده‌اند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنک) و آخر آن از مخرجی

۱- همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمیکنند با آنکه مخرج آن پایین‌تر از جایگاه قاف و قسمتهای پایین کام بالاست، این عبارت در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست، ولی در چاپهای مصر و بیروت وجود دارد.

۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۳- در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان مییابد: پس این نکته را نیک دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» مطالب داخل کروشه نیز دیده میشود.

است در پایین مخرج کاف. و بنابراین کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهرنشینند و آنان که آنرا از پایین مخرج کاف تلفظ می‌کنند نسل بادیه‌نشین میباشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می‌گویند ترک مخرج قاف در ام القرآن (سوره فاتحة)[۱] نماز را باطل میکند، زیرا کلیه فقیهان شهرنشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بلکه وجه آن همان است که ما یاد کردیم. راست است که ما هم می‌گوییم ارجح و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه‌نشین «معاصر» بدان نطق می‌کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنابراین زبان پیامبر (ص) میباشد. و این همچنین بر ادغام ایشان آن را در کاف ترجیح دارد، به سبب قرب دو مخرج. و اگر بدانسان می‌بود که شهرنشین آنرا از بیخ کام تلفظ می‌کند آن وقت مخرج آن به کاف نزدیک نمی‌بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها جعل عربیت این قافی را که مخرج آن به کاف نزدیک است ذکر کرده‌اند و میگویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه‌نشین امروز بدان تلفظ میکند و مخرج آن به عنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف و کاف تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهراً چنین به نظر میرسد که لهجه مزبور چنانکه یاد کردیم به علت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می‌آید.

و هم آن گروه به زشتی و قبح[۲] آن را تصریح می‌کنند و گویا در نزد ایشان به صحت نپیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتی که ما یادآور شدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین است، زیرا ایشان زبان را از پیشینیان خود پشت در پشت به ارث برده‌اند و لهجه مزبور از شعارهای خاص ایشان میباشد و اینها همه دلیل بر این است که از یادگارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همه اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجه قاف متداول در میان شهرنشینان منشعب از حرف قاف عرب نیست، بلکه لهجه مزبور به سبب آمیزش عرب با عجم (غیر عرب) پدید آمده است و عربها هم به شیوه عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنابراین حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست.

ولی آنچه به قیاس نزدیکتر است همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دو لهجه مزبور یک حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیک دریافت و خدا راهنما و آشکار کننده است.]

۱- یعنی صراط المستقیم.

۲- در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمه استقباح به غلط «اسقباح»! چاپ شده ولی در نسخه خطی «ینی جامع» (استقباح) است.

فصل چهلم

در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولاً مکالمه شهرنشینان نه به زبان مضر قدیم و نه به زبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان به زبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر و هم از زبان این نژاد عربی کنونی دور میباشد سخن میگویند و در عین حال از زبان مضر دورتر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن مغایرتی است که در نزد نحویان غلط بشمار می‌آید. و اصطلاحات این زبان با همه اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوت است، زیرا زبان مردم مشرق تا حدی مباین زبان مردم مغرب است و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد.

و هر یک از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه‌های درونی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار میبرند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه در لغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت به زبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضری دورتر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجه آمیزش با بیگانگان است و بنابراین هر قومی بیشتر با بیگانگان درآمیزد لهجه‌اش از زبان اصلی دورتر خواهد شد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها به سبب تعلیم بدست می‌آید، ولی ملکه اینگونه کسان عبارت از ملکه‌ای است مرکب از ملکه نخستین که از آن عرب است و ملکه دومین که ویژه بیگانگان میباشد. از این رو به همان میزانی که از بیگانگان میشنوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکه نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مشرق در نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه درآمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته‌ای از بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجه عجمی (خارجی) بر زبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و به منزله لغت آمیخته دیگری گردید که الفاظ بیگانه به علت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنابراین زبان مزبور از لغت نخستین دورتر است. همچنین در مشرق پس از آنکه عرب بر ملتهای آن سرزمین چون ایرانیان و ترکان غلبه یافت با ایشان درآمیخت و لغات ایشان در میان عرب‌ها بوسیله کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان را به صورت خدمتکاران درآورده بودند و هم دایگان و پرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان به علت فساد ملکه آن فاسد گردید چنانکه به زبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگانی چون جلالقه و فرنگان درآمیختند. و کلیه مردم شهرهای این اقلیمها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یکسو زبانشان با لغت مضر مخالف بود و از سوی دیگر چنانکه یاد خواهیم کرد زبان هر اقلیم با زبان اقلیم دیگر آنچنان تفاوت داشت که گویی به سبب استحکام ملکه آن در نسلهای ایشان، زبان دیگری است.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.[۱]

فصل چهل و یکم

در آموختن زبان مضری

باید دانست که ملکه زبان مضری در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیه مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضری که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم به سبب درآمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همه ملکات امکان‌پذیر است. و کسانی که جویای فراگرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن این است که به حفظ کردن سخنان قدیم ایشان که بر وفق شیوه‌ها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند. از قبیل قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و فحول عرب که آنها را به صورت نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان[۲] در همه فنون زبان عرب تا به علت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی درآیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فراگرفته‌اند. آنگاه عملاً به تعبیر از منویات خود برحسب عبارات و ترکیبات و چگونگی نظم و ساختمان جمله‌های عربی آغاز میکنند و محفوظات را که از شیوه‌ها و ترتیب الفاظ ایشان فراگرفته‌اند بکار می‌برند. آن وقت به سبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکه آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فراگیرند و بکار برند آن ملکه راسختر و نیرومندتر میشود و با همه اینها آموزنده آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوها و ترکیب‌های سخن ایشان را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و آن از این ملکه و طبع سلیم در ملکه بوجود می‌آید، چنانکه در آینده درباره آن «ذوق» گفتگو خواهیم کرد.

۱- و الله یَخْلُقُ ما یَشاءُ ۵: ۱۷. و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز اضافه شده است: و تقدیر میکند.

۲- شاعران عرب را به سه دسته تقسیم میکردند: الف- شاعران جاهلیت (پیش از اسلام). ب- شاعران مخضرم (آنان که هم عصر جاهلیت و هم عصر اسلام را درک کرده‌اند). ج- شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب الموارد آرد: کلمه مولد «بضم (م) و فتح (و) (ل) مشدد» به معانی تازه و عربی ناخالص نیز آمده است ابوالبقا در کلیات گوید: هر لفظ اصیل عربی را که به افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند، و نیز آرد: مولد کسی است که در میان عرب متولد شود و با فرزندان ایشان پرورش یابد و به آداب ایشان خو گیرد. و صاحب اساس گفته است: مولد سخنی است که در اصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است.

و نیکویی و زیبایی سخن مصنوع خواه نظم یا نثر وابسته به محفوظات بسیار و بکار بردن آنهاست و کسی که این ملکات را بدست آورد لغت مضر را آموخته است و چنین کسی به سبب بلاغت در آن ناقدی بصیر میشود و بدین سان سزاست که لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید[۱].

فصل چهل و دوم

در اینکه ملکه این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی به نحو نیست

و سبب آن این است که صناعت عربی (نحو) تنها و به ویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه است و بنابراین صناعت مزبور آشنایی به کیفیت است نه خود آن کیفیت. و از این رو خود ملکه نمیباشد، بلکه آموزنده این صناعت به مثابه کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری میداند، ولی عملاً در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملاً آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و در تعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی این است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دو لبه جامه که آنها را به هم تا کرده‌اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دوباره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده‌اند بازگردانند و آنرا در جلو منفذ نخستین آن بیرون آورند در محل دورافتادگی دو سوراخ نخستین و سپس به همین شیوه تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره‌دوزی و لب‌دوزی و گلدوزی و سایر انواع و کارهای خیاطی را بیان کنند، ولی هنگامی که از وی بخواهند این اعمال را با دست خود انجام دهد نتواند هیچ یک از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خود را در نجاری عالم میداند اگر از او طرز بریدن تخته‌ای را بپرسند، میگوید: باید ارّه را بالای چوب گذاشت و کناره آنرا گرفت و دیگری روبروی شخص باید کناره دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری دندانه‌های تیز ارّه را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام میدهند و در نتیجه رفت و آمد ارّه روی چوب اندک اندک بریده میشود تا سرانجام پایان می‌یابد، ولی اگر از همین شخص عملاً این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر به انجام آنها نیست. علم به قوانین اعراب با خود آن ملکه نیز به همین صورت است، زیرا علم به قوانین اعراب تنها عبارت از آگاهی به کیفیت عمل است [نه نفس عمل] و به همین سبب بسیاری از کهبدان (نقادان) علم نحو و اشخاص ماهر در صناعت عربی را که از لحاظ علمی بر همه آن قوانین احاطه دارند، می‌بینیم. اگر از آنها سؤال شود دو خط به برادر یا به دوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یا یکی از مقصودهای خود را بنویسند قادر به نوشتن آن نیستند و اغلاط بی‌شماری

۱- وَ اللّه یَهْدِی من یَشاءُ ۲: ۲۱۳. و اشاره به آیه ۹۵ سوره ۱۶ (النحل). در چاپهای مصر و بیروت چنین است. و خدا هر که را بخواهد به فضل و بخشش خود رهبری میفرماید.

میکنند و برای این منظور سخن را نیکو تألیف نمی‌کنند. و هم برعکس بسیاری از کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می‌یابیم که در دو فن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول به خوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور باز نمیشناسند و به هیچیک از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می‌یابیم که این ملکه بجز صناعت عربی است و از آن به کلی بی‌نیاز میباشد. گاهی ممکن است برخی از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که به کیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را به ندرت و اتفاق می‌بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهایی هستند که الکتاب سیبویه را فرامیگیرند چه او تنها ه بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو از امثال عرب و شواهد اشعار و عبارات ایشان نیز میباشد. و از این رو در آن، قسمت شایسته‌ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و به همین سبب می‌بینیم آنان که این کتاب را می‌آموزند و وقت خود را صرف فراگرفتن آن میکنند بهره وافری از سخنان عرب بدست می‌آورند و آن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در موارد نیازمندیهایی که دارند بکار میرود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می‌شوند و بطور کامل آنرا فرا میگیرند و آن وقت بهتر و رساتر منظور خود را به دیگران می‌رسانند. و برخی از کسانیکه الکتاب سیبویه را میخوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت میورزند و از این رو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می‌آموزند و ملکه آنرا بدست نمی‌آورند اما کسانیکه کتب متأخران را که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست میخوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می‌آموزند کمتر ممکن است به سبب این روش به ملکه زبان توجه کنند و آنرا دریابند و از این رو چنین کسانی را چنان می‌یابیم که گمان میکنند به پایه‌ای از زبان عرب نائل آمده‌اند در حالیکه دورترین مردم از آن میباشند.

و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر از دیگران میباشند، زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد به شواهد و امثال عرب نیز اهمیت میدهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس درس و تعلیم به بحث میپردازند از این رو مبتدی در ضمن آموختن قواعد به بسیاری از مسائلی که برای فراگرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا میکند و خود را با آن ملکه مأنوس میسازد و برای بدست آوردن و پذیرفتن آن مستعد میشود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقیه و مغرب و جز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق به منزله علوم تلقی می‌کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می‌پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیهات لسانی و تراکیب آن بحث میکنند از این رو صناعت عربی در نظر آنان گویی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکه آن دور گردیده است. [و فایده‌ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که

بکلی از ملکه آن دور شده‌اند و گویی در سخن عرب بحث و تحقیق نمیکنند][1] و تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و بازشناختن شیوه‌های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده‌اند در صورتی که این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکه زبان سودمند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش نیستند، ولی آنها قوانین مزبور را برخلاف منظوری که برای آن وضع شده‌اند اجرا میکنند و آنها را به منزله علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجه آن دور شده‌اند و از آنچه در این باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکه زبان عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تا در خیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب بافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد به سخنوری پردازد و به منزله کسی قرار گیرد که در میان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تغییرات ایشان از مقاصد درآمیزد و مأنوس شود تا آنکه ملکه پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. و خدا تقدیر کننده امور است[2].

فصل چهل و سوم

در تفسیر کلمه «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی‌زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمیشود

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده‌اند که به فنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکه بلاغت در زبان است.

و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن با معنی از کلیه وجوه آن است به سبب خواصی که برای ترکیبات در افاده و رساندن معنی پدید می‌آید. بنابراین سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی میجوید که برحسب شیوه‌های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانایی نظم سخن را بر این شیوه‌ها مراعات میکند[3]. پس هرگاه ممارست وی از طریق فراگرفتن و مطالعه سخنان عرب ادامه یابد ملکه سخنوری بر این اسلوب و روش برای او حاصل میگردد و کار ترکیبات سخن بر وی آسان میشود چنانکه تقریباً در این باره لغزش نمیکند و از مقاصد و شیوه‌های بلاغت مخصوص عرب دور نمیشود و اگر ترکیبی بشنود که بر این مقصد و روش جاری نباشد به کمترین اندیشه و بلکه بی‌هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران و ناهنجار می‌آید و آنرا رد میکند مگر

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۲- آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا تقدیر کننده کلیه امور است و او به غیب داناتر است.

۳- منظور از نظم کلام در اینجا منظم بودن اجزای جمله برحسب قوانین نحو و صرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم الادب تألیف لویس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات آن به نقل از صناعهٔ الترسل تألیف شهاب الدین حلبی شود.

بدانچه از حصول این ملکه استفاده کرده است چه هرگاه ملکات در جایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یابند آنچنان نمودار میشوند که گویی در جایگاه خود به منزله طبیعت و سرشتی میباشند.

و به همین سبب بسیاری از بی‌خبران که به چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می‌کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری طبیعی است و می‌گویند عرب طبیعتاً بدین شیوه سخن میگفته است در صورتی که این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه‌ای زبانی است در نظم سخن که در آن نیرو گرفته و رسوخ یافته است و از این رو در نخستین نظر چنان نمودار می‌شود که گویی سرشت و طبیعتی است.

و این ملکه همچنانکه در فصول گذشته یاد کردیم تنها از راه ممارست در سخنان عرب و به تکرار شنیدن آنها و دریافتن خواص ترکیبات آن زبان بدست می‌آید و بوسیله شناختن قوانین علمی که صاحبان صناعت بیان[1] آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمیشود[2] چه تنها سودی که این قوانین می‌بخشند این است که انسان را به دانش نظری آن زبان آگاه میکنند، لیکن بوسیله آنها ملکه (زبان) به فعل (بطور عملی) در جایگاه خود حاصل نمی‌گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات به ثبوت رسید. باید گفت ملکه بلاغت در زبان، مردمان بلیغ را به وجوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می‌کند که با ترکیب‌های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. و اگر صاحب چنین ملکه‌ای بخواهد از این راه معین و ترکیب‌های مخصوص منحرف شود توانایی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکه راسخی که در آن هست او را به چنین انحرافی دچار نمی‌کند. و هرگاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوه بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن اعراض خواهد کرد و به گوش وی گران و ناهنجار خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است اما نمی‌تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می‌کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می‌آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبه استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می‌شوند که در نتیجه استقرا بدست می‌آیند، ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی (نفسانی) است که در نتیجه ممارست سخنان عرب حاصل میگردد بدانسان که آموزنده سرانجام مانند یک فرد عرب می‌شود. برای مثال فرض می‌کنیم: کودکی از ایشان در میان طایفه‌ای از آنان پرورش یابد، پیداست که این کودک زبان ایشان را می‌آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آن قوم را به استواری فرا میگیرد بدانسان که به نهایت آن میرسد در صورتی که چنین آموزشی به هیچ رو در شمار دانش موافق اصول و قواعد نیست، بلکه سخن گفتن وی به زبان فصیح عرب در

۱- زبان (ن. ل).

۲- نظر ابن خلدون در اینجا با شیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

نتیجه حصول این ملکه در زبان و بیان است و همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد[۱] نیز حاصل می‌گردد. اما به شرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آن قوم را حفظ کند و این شیوه را به اندازه‌ای ادامه دهد تا ملکه آن زبان برای او حاصل شود و در شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره‌های آن قبیله بزرگ شده‌اند و از قوانین و قواعد دورند.

و کلمه ذوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است، به مجاز بر ملکه مزبور اطلاق می‌کنند به شرط آنکه آن ملکه کاملا رسوخ یابد و در زبان جایگیر شود و ذوق در لغت برای دریافتن مزه‌ها وضع شده است، ولی چون جایگاه این ملکه از لحاظ سخن گفتن در زبان است همچنانکه زبان جایگاه ادراک مزه‌ها نیز میباشد از این رو این نام را، به مجاز بر ملکه مزبور نیز اطلاق کرده‌اند و گذشته از این ملکه مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه‌ها در آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق نامیده‌اند و چون این موضوع آشکار شد چنین نتیجه میگیریم که برای گروهی از مردم غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و ترکان در مشرق و بربرها در مغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می‌باشند و به علت آمیزش با تازیان از روی ناچاری به تازی سخن می‌گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که درباره آن گفتگو کردیم بهره ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکه زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به زبانشان این است که از روی ناچاری درصدد فراگرفتن مفردات و مرکباتی برآیند که هنگام محاوره در میان مردم شهر[۲] متداول است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه از میان مردم شهرنشین رخت بربسته است و از آن دور شده‌اند، بلکه آنها برای سخن گفتن ملکه دیگری دارند که موافق ملکه مطلوب زبان نیست.

و هر آن کس احکام ملکه مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته‌اند آن ملکه را به هیچ رو بدست نمی‌آورد، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکه مزبور از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش آمد کند که بشنوی (کسانی مانند) سیبویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته‌اند ایرانی بوده‌اند، باید دانست این گروهی که درباره ایشان فضایلی در سخن عرب می‌شنویم تنها از نژاد غیر عرب بوده‌اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان خداوندان این ملکه زبان عرب و کسانی بوده است که ملکه مزبور را از عرب آموخته‌اند و به همین سبب آنچنان بر این ملکه احاطه

۱- دسلان در اینجا ترکیب «لمن بعد (بضم عین) ذلک الجیل» را «لمن بعد (بسکون عین) ذلک الجیل» ترجمه کرده است بدینسان: برای کسی که پس از آن طایفه باشد.

۲- خلاصه نظر مؤلف از لحاظ شیوه تعلیم زبان این است که زبان را نمی‌توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی و بیان فراگرفت، بلکه وی دو شیوه عملی را یادآور میشود: الف- زندگی و آمیزش با یک قوم. ب- فرا گرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاوره یک ملت. و به عقیده او قواعد خشک صرف و نحو و بلاغت هرگز ممکن نیست وسیله فراگرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او با عقاید مربیان جدید نیز موافق است.

یافته‌اند که به آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده‌اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش به منزله خردسالانی از عرب بشمار میرفته‌اند که در میان قبایل آنان تربیت یافته و حتی به کنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده‌اند و آنها هر چند در نسب غیر عرب بوده‌اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنان را غیر فصیح و عجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عرب را هنگامی فراگرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثار ملکه آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهرنشین متداول و از میان نرفته بوده است. سپس آن گروه به ممارست در زبان عرب و فراگرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته‌اند.

و امروز هرگاه یکی از مردم غیر عرب در شهرها با عربی‌زبانان درآمیزد، نخستین چیزی که درمی‌یابد این است که آثار ملکه واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده میکند و ملکه دیگری را می‌بیند که ویژه این مردم شهرنشین است و مخالف ملکه زبان عربی می‌باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عرب روی بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فراگیرد، کمتر ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به منظور خویش نائل آید و ملکه‌ای را که در گذشته یاد کردیم بدست آورد، زیرا هرگاه ملکه دیگری بر ذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکه تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی‌گردد و هرگاه فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب به کلی از آمیزش با عجمی‌زبانان مصون بماند و بخواهد ملکه زبان عرب را از راه درس خواندن و حفظ کردن بیاموزد، البته ممکن است چنین کسی به منظور خویش نائل آید، لیکن به ندرت این امر روی می‌دهد و با دلایلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن بر خواننده آشکار است[۱]. و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین و قواعد دانش بیان مشغولند مدعی می‌شوند که این ذوق (ملکه زبان عرب) برای آنان حاصل آمده است، ولی چنین ادعایی غلط یا مغالطه است، بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده باشند تنها ملکه همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکه تعبیر و سخن گفتن را از این راه بدست نمی‌آورند.

و خدا آنرا که خواهد به راه راست رهبری می‌فرماید[۲].

فصل چهل و چهارم

در اینکه مردم شهرنشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی

۱- ابن خلدون معتقد است که زبان را یا باید در میان یک قوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت. یا بوسیله مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آن را آموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشک زبان و فراگرفتن اصول علم معانی و بیان انسان را به آموختن زبان نایل نمی‌سازد. و رجوع به حاشیه شماره ۲ ص ۳۶۰ شود.

۲- وَاللّه یَهْدِی من یَشاءُ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ ۲: ۲۱۳.

(زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب میشود عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است

و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب ملکه لسانی دیگری که منافی با ملکه مطلوب است، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری را فرا می‌گیرد و این زبان چنان با لغات بیگانه و غیر فصیح درآمیخته است که از ملکه نخستین به ملکه دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهرنشینان این روزگار است و به همین سبب می‌بینیم که معلمان مقدم بر هر چیز نخست زبان را به کودکان می‌آموزند و نحویان معتقدند نخست باید نحو را به آنان آموخت، لیکن این نظر درست نیست، بلکه باید ابتدا ملکه مزبور را از راه درآمیختن با اهل زبان و سخنان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از درآمیختن با اهل زبان میسّرتر است و هر چه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان از آموختن لغت مضری فرو مانند و ملکه آنرا بدست نیاورند، چه در چنین شرایطی میان زبان مضری و زبان جدید اختلاف فاحشی پدید می‌آید. برای نمونه میتوان این امر را در مردم سرزمین‌های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقیه و مغرب چون در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان نخستین (مضری) دورتر بودند عجز کاملی در آموختن ملکه آن داشتند. و ابن الرقیق نقل کرده است که یکی از نویسندگان قیروان بدینسان نامه‌ای به دوست خود نوشته است: «ای برادر من! و ای که غیاب او را از دست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یادآور شده‌ای که تو می‌باشی با کسانی[1] می‌آیی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آماده خروج نشده‌ایم! و اما اهل منزل سگها به سبب امر زشت[2] بی‌گمان دروغ گفته‌اند این امر باطل است از این یک حرف یکی نیست. و نامه من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم[3]».

ملکه ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکه مزبور بوده و از لحاظ طبقه بندی در طبقه پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است.

و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی آورده‌اند و تا این روزگار نیز طبقه شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص

۱- ن. ل: بازیت می‌آیی.

۲- ن. ل: امر کاه روی زراعت و در نسخه‌ای امر انجیر یعنی صورتهای: شین و تبن و تین علاوه بر نسخه بدلهای چاپ پاریس (الفتن. الس) آمده است.

۳- صرف نظر از سستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامه مزبور پر از اغلاط صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم «لیس» است حرفا واحدا نوشته است: و در چاپهای مصر و بیروت پس از «مشتاق تو هستم» جمله ان شاءالله نیز اضافه شده است.

دارد، ولی مردم اندلس ملکه مزبور را بهتر از اهالی افریقیه بدست می‌آورند چه آنـان در آن بسـیار ممارسـت میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزایی دارنـد چنانکـه از میـان مـردم انـدلس اینگونه بزرگان برخاسته‌اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صناعت این ملکه که رایت این صناعت (بلاغت زبـان) را در آن کشـور برافراشت. و ابن عبد ربه (صاحب عقدالفرید). و قسطلی[۱]. و امثال ایشان از شاعران دوران ملوک طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان این است که زبان «عرب» و ادب همچون دریای بی‌کرانی در انـدلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بوده است تا روزگاری کـه بـه علـت غلبـه مسـیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد و مردم از آموختن اینگونه علوم روگردان میشوند و عمـران و تمـدن نقصان می‌پذیرد و به همین سبب وضع کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکه زبان نیز در میـان آنان آن چنان تنزل می‌یابد که به مرحله ابتذال و پستی میرسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشـان کـه در آن روزگار شهرت داشته‌اند میتوان صالح ابن شریف[۲] و مالک ابن مرحل[۳] را نـام بـرد و آنـان از شـاگردان طبقـه شاعران اشبیلیه[۴] بودند که سبک ایشان در سبته[۵] بنیان نهاده شده بود و هم از کاتبان دولت بنـی احمـر بـه شمار میرفتند که در آغاز تأسیس دولت به خدمت دبیری گماشته شده بودند.

و اندلس پاره‌های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور را به سبب مهاجرت آنان به افریقیـه از دست داد. آنها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس به افریقیه پناهنده شـدند و دیـری نگذشـت کـه ایـن ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدند و سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلـیم ملکـه مزبور برای مردم افریقیه دشوار بود و از این رو که بد لهجه بودند و ناشیوایی زبان بربری در آنان رسوخ یافته بود و این وضع چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم با فراگرفتن ملکه زبان عربی فصیح منافـات داشـت. امـا پس از چندی بار دیگر ملکه زبان عربی در اندلس بر همان شیوه دیرین تجدید شد و در آن کشور شـاعرانی

۱- قسطلی (بفتح ق و ط) ابوعمر احمد بن محمد بن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتقـال کـه امـروز آنرا Custro Marin مینامند) در اندلس از شاعران و محققان نامی بشمار میـرود. قسـطلی در سـال ۳۴۷ ﻫ (۹۵۸ م) متولـد شده و در ۴۲۱ ﻫ- (۱۰۳۰ م) درگذشته است. (از حاشیه دسلان).

۲- ابوالبقا صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع به حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفح الطیب شود.).

۳- مالک بن عبدالرحمن ابن مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالقـه «مالگـا» بسـال ۶۰۴ ﻫ- (۱۲۰۸- ۱۲۰۷ م) متولد شده و در غرناطه بسـال ۶۹۹ ﻫ (۱۳۰۰- ۱۲۹۹ م) درگذشـته اسـت. وی را بـدان سـبب کـه خـانواده وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبتی نیز مینامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶ ﻫ در دربار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه یافته بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ صفحه ۳۵۷).

۴- منسوب به Seville.

5- Ceuta.

چون ابن شبرین[۱] و ابن جابر[۲] و ابن الجیاب[۳] و طبقه‌ای که از سبک آنان پیروی میکردند پدید آمدند و آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن[۴] و طبقه او ظهور کرد و پس از آن طبقه ابن خطیب در روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی میکرد و در نتیجه سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و او در ملکه زبان عرب قدرت وصف ناپذیری داشت و شاگردانش شیوه وی را پیروی کردند.

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر و میسرتر است از این رو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می‌کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آنها می‌کوشند. و بدان سبب که عجمی‌زبانان بد لهجه و کسانی که ملکه زبان عربی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می‌آیند و عدم فصاحت آنان ریشه‌ای در زبان مردم اندلس ندارد و بربرها در این ساحل اهل آنجا هستند و زبانشان زبان آن ناحیه است مگر تنها در شهرها که[۵] این قوم به زبان محلی بربری تکلم می‌کنند و از این رو برخلاف مردم اندلس که به سهولت ملکه زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق[۶] در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکه زبان عرب را در نهایت مهارت و بطور کامل فرا میگرفتند چه آنان در آن روزگار جز در موارد قلیلی از آمیزش با عجمی‌زبانان دور بودند و بدین سبب ملکه زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوارتر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند از این رو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندانشان در مشرق میزیستند.

۱- این کلمه در چاپهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است، ولی صحیح شبرین است. و چنانکه دسلان مینویسد: ابوبکر محمد بن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن جزی» فراهم آورنده سفرنامه ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است- حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ به نقل از نفح الطیب ج ۱ ص ۱۰۴.

۲- چند تن از ادبای اندلس مکنی به ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام یک از آنان است.

۳- ابوالحسن علی بن جیاب ادیب معروف بسال ۶۶۳ ه (۱۲۶۵- ۱۲۶۴ م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۴۹ ه (۱۴۴۹-۱۳۴۸ م) درگذشت.

۴- ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی به ابواسحق منتسب به یکی از خانواده‌های معتبر غرناطه «Grenade» بود وی به علت دینداری و پرهیزگاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر به پایه بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ به حج رفت و از آنجا به سودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرایی سلطان آن کشور قرار گرفت و در آن سرزمین اقامت گزید و در سال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. در چاپهای مصر و بیروت طویجن به غلط طریحی است. (از دسلان).

۵- در عصر ابن خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش به زبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت، اران «Oran» و در کلیه ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است. و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است که اقوام «Toucregs» در نواحی کوهستانی بدان تکلم می‌کنند از قبیل دو قسمت «Kalylie» سلسله جبال اطلس «Atlas» و «Aouras» و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا. (از حاشیه دسلان ص ۳۵۸ ج ۳).

۶- در نسخه خطی «ینی جامع» بجای «مشرق» «اندلس» است و بی‌شک غلط میباشد.

برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که مشتمل بر آثار نظم و نثر ایشان است، آن وقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور به منزله مجموعه آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیر پیامبر (ص) و آثار خلفا و اشعار و غنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.

و از این رو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع‌تر نیست. و ملکه زبان عربی در مشرق هنگام فرمانروایی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می‌یافت و چه بسا که از روزگار جاهلیت بلیغ‌تر بود (چنانکه یاد خواهیم کرد) تا دوران پریشانی و نابسامانی عرب فرا رسید و آثار زبانشان محو گردید و سخنشان تباه شد و فرمانروایی و دولت‌های آن قوم سپری گردید و حکومت و کشورداری به ملتهای غیر عرب انتقال یافت و این اوضاع در دوران دولت دیلم و سلجوقی پدید آمد که عجمان با مردم شهرهای بزرگ درآمیختند [و بر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت و عدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچک و بزرگ مستولی شد][1] چنان که از زبان عربی و ملکه آن دور شدند و متعلمان زبان مزبور از فراگرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتذال می‌یابیم هر چند از لحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده میشود و خدا آنچه میخواهد می‌آفریند و اختیار می‌کند[2].

فصل چهل و پنجم

در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخن ایشان منقسم بر دو فن است:

یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیه اوزان یک شعر دارای یک روی باشند که آنرا قافیه می‌نامند. و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر یک از دو فن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه‌های گوناگونی در سخن میباشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح و هجو[3] و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا به صورت پاره‌های مختلف در می‌آورند و ملتزم می‌شوند در هر دو کلمه آن یک قافیه باشد که آنرا سجع[4] مینامند.

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- اشاره به: رَبُّکَ یَخْلُقُ ما یَشاءُ وَ یَخْتارُ ۲۸: ۶۸، در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست پروردگاری جز او نیست.

۳- شجاعت نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۴- سجع عبارت از توافق دو فاصله نثر بر یک حرف در آخر جمله است. (از تعریفات جرجانی).

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملاً آزاد است و به اجزایی تقسیم نمیشود، بلکه بی‌مقید کردن آن به قافیه یا قید دیگر سخن را کاملاً رها می‌کنند. و این گونه نثر در خطبه‌ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار میرود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار میرود، ولی از هر دو صفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع مینامند، بلکه آیات از هم جدا شده‌ای است که به مقطعهایی منتهی می‌شوند و ذوق به پایان سخن در آن مقاطع گواهی میدهد سپس سخن به آیه دیگر بعد از آن باز میگردد و بی‌التزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دوباره آورده میشود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدا فرستاد بهترین سخن را کتابی متشابه مثانی[1] که پوست‌های آنان که از پروردگارشان میترسند از آن میلرزد[2] و فرمود: به تحقیق آیات را تفصیل دادیم[3].

و آخر آیات را در قرآن فواصل مینامند، زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملتزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه به سبب آنچه یاد کردیم بر کلیه آیات قرآن عموماً مثانی اطلاق شده و به عنوان غلبه به ام القرآن[4] اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و به همین سبب آنرا سبع المثانی[5] نامیده‌اند. و این گفتار ما را با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آنها به مثانی مقابله کن آن وقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هر یک از این فنون اسلوبهایی است که در نزد اهل آنها به همان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمیرود مانند غزل «نسیب» که مختص به شعر است و سپاس و دعا که به خطبه‌ها اختصاص دارد و دعایی که مخصوص مخاطبات است و مانند اینها. و متأخران شیوه‌ها و مقتضیات شعری را در نثر بکار میبرند از قبیل: سجع بسیار و التزام قافیه. و مقدم داشتن غزل «نسیب» در آغاز مقاصد. و بنابراین چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متأخر به این شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی- رسمی) بکار میبرند و استعمال نثر را منحصر به همین فن کرده و آنرا پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان درآمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترک کرده و از یاد برده‌اند و این شیوه به ویژه در میان مردم مشرق متداول است و مخاطبه‌های سلطانی (دولتی- رسمی) را در این روزگار کاتبان غافل بر این

۱- مثانی: آیات قرآن (اقرب الموارد). ترانه و دو بیتی مثانی قرآن است لاقتران آیة الرحمه بآیة العذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سوره فاتحه یا سوره بقره یا برائت یا هر سوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین و زاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی الارب شود).

۲- الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ۳۹: ۲۳.

۳- قَدْ فَصَّلْنَا الْآياتِ ۶: ۹۷.

۴- ام القرآن: سوره فاتحه. یا آیات محکمات از آیات احکام. (منتهی الارب).

۵- سبع المثانی: سوره فاتحه. بدان جهت که هفت آیه است یا هفت سوره طوال از «بقره» تا «توبه». (از منتهی الارب).

اسلوب که بدان اشاره کردیم مینویسند در صورتی که این اسلوب از لحاظ بلاغت درست نیست. چه در بلاغت تطبیق سخن بر مقتضای حال برحسب احوال شنونده و گوینده در نظر گرفته می‌شود.

و این فن منثور با قافیه را متأخران با شیوه‌های شعری درآمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی (دولتی- رسمی) از آن فن منزه شود، زیرا در شیوه‌های شعری رواست که فصاحت و چرب‌زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب در اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتی که ضرورت ایجاب نمیکند این شیوه‌ها را در نامه‌های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه نیز از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشورداری و سلطنت و فرمانهای سلاطین به جمهور مردم در تشویق و تهدید منافی این شیوه‌هاست، بلکه روش پسندیده در نامه‌های سلطانی (رسمی- دولتی) اسلوب آزاد (مرسل) است یعنی سخن را باید از قیودی مانند: سجع مگر در موارد قلیل و آنجا که ملکه بی‌هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می‌شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن را از لحاظ مطابقت آن با مقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن گوناگون است[۱] و هر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب[۲] و ایجاز[۳] یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه[۴] و استعاره[۵]، ولی تنظیم نامه‌های سلطانی «رسمی- دولتی» به سبکی که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذموم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه واداشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و به همین سبب نمی توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالنتیجه از سخن مرسل (آزاد) به سبب دوری غایت آن در بلاغت و وسعت شئون (مختلف آن) عاجزند زیرا بیش از حد دور از بلاغت میباشند و به این سخن مسجع دلبسته میشوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می‌پوشانند و با مقداری از آرایش و سجع و القاب و عناوین سخن خویش را اصلاح میکنند و از دیگر امور غفلت میورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گراییده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه‌وار آنرا بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دورانند. حتی ایشان به اعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می‌آورند هنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینند با لطمه رسیدن به اعراب کلمه‌ها و تصریف آنها جناس درست میشود این نوع جناس را ترجیح میدهند و اعراب را رها میکنند و

۱- هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

۲- ادای مقصود به عبارتی بیش از متعارف. (تعریفات جرجانی).

۳- ادای مقصود به کمتر از عبارت متعارف (تعریفات).

۴- تعبیر کردن از چیزی است لفظاً یا معناً به لفظی غیر صریح در دلالت بر آن به منظور اغراضی مانند ابهام بر شنونده مانند جاء فلان. یا به منظور نوعی فصاحت چون: پردلی که کنایه از شجاعت و دراز دستی که کنایه از تسلط و مانند اینهاست. (ترجمه با تصرف از تعریفات).

۵- ادعای معنی حقیقت در چیز است برای مبالغه در شبیه با طرح ذکر مشبه چنانکه گویند: شیری را دیدم و از آن مرد شجاع اراده کنند... (از تعریفات).

اساس کلمه را تباه میسازند به امید اینکه به جناس برخورد. اگر خواننده در این باره بیندیشد و گفتاری را که در این موضوع مقدم داشتیم به دقت بخواند به صحت سخنان ما آگاه میشود. و خدا توفیق دهنده آدمی است.[۱]

فصل چهل و ششم

در اینکه به ندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد

و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه‌ای است که هرگاه نخست ملکه دیگری جای آنرا بگیرد آن وقت از تکمیل ملکه‌ای که بعداً بدان میرسد عاجز میماند، زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان‌تر است، هنگامی که بر فطرت نخستین باشند و هرگاه ملکه دیگری بر آن سبقت جوید آن وقت ماده پذیرنده آن را منازع خواهد بود و به کشمکش برخواهد خاست و مانعی برای سرعت قبول آن بشمار خواهد رفت و در نتیجه تعارض روی خواهد داد و کار تکمیل ملکه دوم دشوار خواهد شد و این وضع در همه ملکه‌های صناعی (آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما در جای خود به همین گونه برهان درباره آن استدلال کردیم و باید آنرا در لغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و به منزله صناعت میباشد و باید کسانی را که از نخست دارای کمابیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که چگونه همیشه آن را با عجز فرو می‌گذارند. و از این رو ایرانی نژادی که قبلاً زبان فارسی را آموخته باشد بر ملکه زبان عربی استیلا نمی‌یابد و همواره آن را با عجز فرو می‌گذارد هر چند آنرا بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بربرها و رومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی از آنان ملکه زبان عربی را به استواری فراگیرد. و تنها علت آن این است که ملکه زبان دیگری در آنان بر ملکه عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی‌زبانان و از کتب ایشان فراگیرد، در آن فرو خواهد ماند و به هدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان میباشد. و ما در فصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع‌اند و باز در فصول دیگری گفتم که ملکه‌های صنایع با هم راست نمی‌آیند و اگر کسی نخست در ملکه یک صناعت مهارت یابد کمتر ممکن است در صناعت دیگری هم ماهر شود یا تا سر حد نهایی آن برسد. و خدا شما و آنچه را میسازید بیافرید[۲].

۱- در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی به راه راست به فضل کرم خود میباشد و خدای دانا تعالی‌تر است.

۲- وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ ۳۷: ۹۶. دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «ما تعملون» را «ما تعلمون» خوانده و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است: خدا شما را آفرید و شما آنرا نمیدانسته‌اید.

فصل چهل و هفتم

در صناعت شعر و شیوه آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم به شعر است. شعر در دیگر زبانها نیز یافت میشود، ولی ما هم اکنون درباره شعری که به زبان عرب اختصاص دارد، گفتگو میکنیم. هر چند ممکن است مردمی که به زبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیله تعبیر مقاصد خویش بیابند. و اگر جز این باشد بدان سبب است که هر زبانی را در شیوه بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب و مقصدی عزیز است چه عبارت از سخنی است که به قطعه‌های هم وزن تجزیه میشود و این قطعه‌ها در حرف آخر یکی هستند و هر یک از آنها را بیت مینامند و حرف آخر را که در همه بیتها یکسان است روی و قافیه میخوانند. و مجموعه بیتها را تا پایان سخن قصیده و کلمه میگویند و ترکیبات هر بیتی از یک قصیده بتنهایی افاده معنی میکند چنانکه گویی سخن مستقلی است و به ابیات پیشین و پسین خود وابسته نیست و هرگاه به تنهایی آنرا بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل[1] یا رثاء کامل خواهد بود از این رو شاعر میکوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افاده معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی به فن و مقصود دیگر استطراد[2]میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه‌چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را از تنافر دور میدارد چنانکه از تغزل به مدح و از وصف فلات و اطلال و دمن به وصف سواران یا اسب یا صورت خیالی معشوق استطراد میکند و یا از وصف ممدوح به وصف طایفه و لشکریان او باز میگردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء، به شمردن محاسن مرده و گریستن بر وی و مانند اینگونه مضامین میگراید و هم آهنگی کلیه ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات میکند تا مبادا طبع وی سهل‌انگاری کند و از وزن خاص آن قصیده خارج شود و به وزنی که با آن نزدیک است بگراید چه به سبب نزدیکی برخی از اوزان به یکدیگر گاهی این امر بر بسیاری از مردم مشتبه میشود. و این موازین دارای شرایط و احکامی هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده‌اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که با طبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر هر وزنی را که با طبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر برگزیده است و آنها را صاحبان این صناعت بحور مینامند و همه را در پانزده بحر منحصر کرده‌اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل فن شعر آنچه آثار نظم از عرب یافته‌اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری از عرب نیافته‌اند.

۱- در چاپ پاریس: نسیب و در چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمه مترادف تغزل میباشند. بدین معنی که شاعر در آغاز قصیده به وصف ایام جوانی و سرگرمیهای آن روزگار و محاسن و زیبایی‌های معشوق بپردازد.

۲- استطراد. راندن سخن بر شیوه‌ای است که از آن سخن دیگری لازم آید نه بالذات بلکه به عرض. (از اقرب الموارد).

و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و به همین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آنرا به منزله مأخذ و اصلی میدانند که در بسیاری از علوم و حکمت‌های خود بدان رجوع میکنند و ملکه شعر در میان ایشان مانند همه ملکات مستحکم و استوار بوده است.

و کلیه ملکات لسانی به طریق صناعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان هست می‌آید و باید ممارست را آنقدر ادامه داد تا در آن ملکه همانندهایی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکه شعر را بطور صناعی از متأخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتر است، زیرا هر بیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد جداگانه و بتنهایی آنرا یاد کرد و از این رو در این ملکه باید نوعی باریک بینی و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهایی که در هر شیوه شعر عرب معروف است فرو ریزد و آنرا به خودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون وافی به مقصودش را تمام می‌کند. و سپس برحسب اختلاف مضامین و شیوه‌هایی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملاً محفوظ باشد.

و به علت دشواری مقصد و غرابت فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه‌ها در قالبریزی سخن، به منزله محک قریحه‌ها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکه سخن عربی کافی نیست، بلکه شاعر به ویژه باید دارای تلطف و کوشش در رعایت اسلوبهای خاصی باشد که عرب بدانها اختصاص یافته و آنها را در شعر بکار برده است، و ما در اینجا مدلول لفظ[1] اسلوب (سبک) را در نزد صاحبان این صناعت و آنچه را در اطلاقشان بدان اراده می‌کنند یاد می‌کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیب‌ها را بر آن میبافند یا مانند قالبی است که سخن را در آن قالبریزی میکنند. و نباید تصور کرد که در اسلوب دلالت سخن را بر اصل معنی که مربوط به اعراب (نحو) است در نظر میگیرند. یا به دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیبات مربوط به علم بلاغت و بیان است توجه میکنند، یا وزن شعر را برحسب استعمالات عرب مورد دقت قرار میدهند که مربوط به علم عروض است و بنابراین سه دانش یاد کرده به هیچ رو مربوط به این فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیب‌های منظوم و کلی به اعتبار انطباق آن بر هر ترکیب خاصی و ذهن این صورت را از عین یا ذات ترکیبها منتزع میکند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال میسپرد سپس ترکیباتی را که در نزد عرب از لحاظ اعراب و بیان صحیح است برمیگزیند و آنها را به بهترین ترتیبی قالبریزی میکند همچنانکه بنّا به قالب گیری میپردازد یا بافنده پارچه را بر نورد میپیچد تا رفته رفته در

۱- در چاپ «پ» مدلول لفظة الاسلوب و در نسخه خطی «ینی جامع» مدلول الاسلوب و در چاپهای مصر و بیروت سلوک الاسلوب است.

نتیجه حصول ترکیب‌های وافی به مقصود قالب ذهن توسعه می‌یابد و از لحاظ ملکه زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق میگردد. چنانکه هر یک از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن به شیوه‌های گوناگون جلوه‌گر میشود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب در شعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «میهٔ» که در بالای کوه و سپس در تکیه‌گاه آن واقع شده‌ای؟[۱] و گاهی به شیوه این است که شاعر از همراهان خود درخواست میکند بایستند و از خانه ویرانه بپرسند چون:

بایستید از خانه‌ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده‌اند بپرسیم[۲].

یا اینکه شاعر از همراهان خود میطلبد که بر آثار منزل ویران بگریند بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانه» وی، گریستن آغاز کنیم[۳].

یا مخاطب نامعلومی را به پرستش وامیدارد تا پاسخ بشنود مانند:

آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه به تو خبر دهد؟[۴]

و مانند درود گفتن به نشانه‌های منزل ویران بدین شیوه که شاعر مخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه‌هایی که در سوی عزل[۵] «واقع است» درود بفرست[۶].

یا نشانه‌های خانه ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:

ابر خروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانه ویرانه ایشان را سیراب کند و در آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.[۷]

یا بارندگی را برای نشانه‌های خانه ویرانه از برق درخواست کند مانند:

ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق[۸] است پدید آی. و ابر را بر آن خانه آنچنان بران که شتربان شتران را با سرود میراند[۹].

و مانند اینکه هنگام حادثه مصیبت بار شاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست گریستن میکند چون:

۱- یا دار میته بالعلیاء فالسند.

۲- قفا نسئل الدار التی خف اهلها.

۳- قفانبک من ذکری حبیب و منزل.

۴- الم تسأل فتخبرک الرسوم؟

۵- عزل: چشمه‌ای میان بصره و یمن است.

۶- حی الدیار بجانب العزل.

۷- أسقی طلولهم اجش هزیم و غدت علیهم نضرهٔ و نعیم.

۸- ابرق (بفتح همزه و راء) منزلی از بنی عمرو بن ربیعه (لغت نامه دهخدا).

۹- یا برق طالع منزلا بالابرق واحد السحاب لها حداء الابنق. در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ک» اینق و در چاپ «پ» و نسخه دیگر انیق است.

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش آمد را اندوهبار دانست و برای دیده‌ای که اشکبار نشود هیچ بهانه‌ای نیست[۱].

یا حادثه‌ای را بزرگ جلوه میدهد بدینسان:

آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟
[آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟][۲]

یا شاعر به علت فقدان عزیزی موجودات بی روح جهان را در مصیبت شرکت می‌دهد مانند:

سبزه‌زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان و چراننده‌ای نیست، زیرا چنگال مرگ آن مرد جنگی و دلاور را درربود.[۳] یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت‌زده نشده‌اند مخاطب قرار میدهد و به انکار عمل آنها آغاز می‌کند، چنانکه خارجیهٔ گوید:

ای درخت خابور چگونه ترا پربرگ «و سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو بر مرگ ابن طریف زاری نکرده‌ای.[۴]

یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که درگذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعهٔ بن نزار! دیگر نیزه‌ها را بر زمین گذارید، زیرا [چنگال] مرگ، دشمن پیکار جوی شما را در ربود[۵].

و بسیاری از اینگونه شیوه‌ها که در دیگر فنون و اسلوبهای سخن یافت میشود و ترکیباتی که در اسلوب شعر تشکیل مییابند ممکن است بوسیله جمله یا غیر جمله باشند و جمله‌ها گاه انشایی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی. ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند یا نباشند[۶] در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگارند و در موارد دیگر ناسازگار. گاهی ممکن است جمله‌ها مجزا و گاه پیوسته باشند. اینها همه برحسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و بازشناختن محل هر کلمه نسبت به دیگریست که در نتیجه استفاده از ممارست و تمرین در اشعار بدانها پی میبریم و به سبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین در ذهن نقش می‌بندد و این قالب بر همه آنها منطبق میشود چه فراهم آورنده سخن مانند بنّا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق‌شونده همچون قالبی است که بنّا ساختمان را در آن

۱- کذا فلیجل الخطب و لیفدح الامر و لیس لعین لم یفض ماؤها عذر.

۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و اصل بیت این است: أرأیت من حملوا علی الاعواد [أرأیت کیف خبا ضیاء النادی].

۳- منابت العشب لا حام و لا راع مضی الردی بطویل الرمح و الباع.

۴- ایا شجر الخابور مالک مورقا کانک لم تجزع علی ابن طریف.

۵- الق الرماح ربیعهٔ بن نزار اودی الردی بقریعک المغوار.

۶- در مواردی جمله‌ها متفقند و در موارد دیگر غیر متفق. این عبارت بجای «ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند» که در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است، در چاپهای مصر و بیروت دیده میشود.

بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن میبافد و از این رو اگر بنّا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکار آنها تباهی راه خواهد یافت و نباید تصور کرد که شناختن قوانین و اصول بلاغت برای این منظور کافی است، زیرا ما می‌گوییم که قوانین بلاغت عبارت از قواعدی علمی و قیاسی هستند و تنها فایده آنها این است که بکار بردن ترکیبات را بر هیئت مخصوص به قیاس جایز میشمرند، قیاس علمی صحیح مطردی[1] مانند قیاس قوانین اعراب (نحو).

لیکن این اسلوبهایی که ما درصدد بیان کردن آنها هستیم به هیچ رو در شمار قیاس نیستند، بلکه آنها از صورت یا هیئتی هستند که به سبب تتبع و پیجویی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ میبابند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و از آنها استفاده کنند و در هر ترکیب شعری آنها را سرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید و پیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو) و بیان، این اسلوبها را به هیچ رو تعلیم نمیدهند و گذشته از این همه چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها در نزد عرب مستعمل هستند و آنان که سخنان و قواعد ایشان را حفظ میکنند از آنها آگاه میباشند و صورت آنها در تحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هرگاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که به منزله قالبهایی میباشند به شعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آنها توجه خواهد شد نه به هر چه قیاس اقتضا کند. و به همین سبب گفتیم آنچه سبب ایجاد این قالبها در ذهن میشود تنها حفظ کردن اشعار و سخنان عرب است و این قالبها همچنانکه در نظم هست در نثر هم یافت میشود، چه سخنان عرب در هر دو فن استعمال شده و آنها را چه در نظم و چه در نثر به تفصیل آورده‌اند چنانکه در شعر اینگونه سخنان را در بیتهای موزون و قوافی مقید پدید می‌آورند و استقلال سخن را در هر بیت مراعات میکنند. و در نثر غالباً موازنه و تشابه میان جمله‌ها و عبارات را در نظر میگیرند و سخن را گاهی به سجع مقید میکنند و گاه آزاد میسازند و [قالبهای][2] هر یک از این انواع در زبان عرب معلوم است و در میان آنان قالبهایی مستعمل است که فراهم آورنده سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان و سخن سرایان را به این قالبها رهبری میکند این است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای معین جزئی در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و به منزله نمونه‌ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنّا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورد می‌بافد.

و از این روست که فن سخن‌پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانشهای یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار میرود که بی‌دانستن

۱- قیاس مطرد: یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد.

۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

آنها سخن کمال نمی‌پذیرد. و هرگاه در سخن همه این صفات و خصوصیات حاصل آید به نوعی نظر و اندیشه لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهایی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن مینامند و برای آشنایی به این سبکها هیچ شیوه‌ای سودمندتر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزاست که برای شعر به حد یا رسمی[۱] بپردازیم تا با همه صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و به ماهیت آن پی ببریم و هم یادآور میشویم که ما بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته‌ایم و هیچیک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده‌اند چنانکه حد عروضیان که میگویند: «شعر عبارت از سخنی موزون و مقفی است» برای شعری که ما درصدد شناساندن آنیم نه حد بشمار میرود و نه رسم و عروضیان در فن خویش تنها از این نظر به شعر مینگرند [که شماره حرف متحرک و ساکن ابیات آن پیاپی با هم موافق باشند و عروض[۲] ابیات شعر با ضرب[۳] آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به الفاظ و چگونگی دلالت آنها بر معانی توجهی ندارد پس مناسب آن می‌شود که در نزد آنان حدی باشد، ولی ما در اینجا از این لحاظ به شعر مینگریم][۴] که دارای اعراب و بلاغت و وزن و قالبهای مخصوص است. و شکی نیست تعریف عروضیان برای شعری که منظور ماست وافی نیست و ناگزیر باید به تعریفی بپردازیم که حقیقت آنرا از این لحاظ روشن کند و بنابراین میگوییم: شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که به اجزایی (ابیاتی) هم وزن و هم روی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ماقبل و مابعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعریف «سخن بلیغ» جنس است که فصل آن «مبتنی بر استعاره و اوصاف» است و هر سخنی را که فاقد این صفت باشد خارج میکند، چه این گونه سخنان را معمولاً نمیتوان شعر نامید و جمله: «به اجزا یا ابیاتی هم وزن و هم روی تجزیه گردد» فصل دیگری است تا نثر را که همه ادیبان آنرا شعر نمیدانند از تعریف خارج سازد و قید کردن «هر جزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به بیت ما بعد مستقل باشد» برای بیان حقیقت مفهوم شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر این شیوه میباشد و چیزی آنها را از هم جدا نمی‌کند. و اینکه گفتیم: «بر وفق اسلوبهای

۱- تعریف شیء به ذاتیات را حد گویند مانند تعریف انسان به حیوان ناطق به خلاف رسم که تعریف شیء به عرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحک تعریف کنند و هر یک بر دو گونه است: تام و ناقص حد تام آن است که از جنس و فصل قریب تشکیل یابد مانند تعریف انسان به حیوان ناطق و حد ناقص آن است که تنها از فصل قریب و جنس بعید ترکیب شود چون تعریف انسان به ناطق یا به جسم ناطق، و رسم تام تعریفی است که از جنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحک تعریف کنند و رسم ناقص آن است که تنها از خاصه یا خاصه و جنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف انسان به ضاحک یا به جسم ضاحک و به عرضیاتی که کلیه آنها به حقیقت واحدی اختصاص داشته باشد چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دو پا راه میرود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندان است و مانند اینها. (از غیاث و تعریفات جرجانی).

۲- جزء آخر مصراع اول بیت (تعریفات).

۳- آخرین جزء مصراع دوم بیت. (تعریفات).

۴- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

مخصوص زبان عرب جاری شود» فصلی است برای خارج ساختن سخنانی کـه بـر اسـلوبهای معـروف شـعر جاری نیستند، چه اینگونه سخنان را با چنین خصوصیاتی نمیتوان شعر نامید، بلکه آنها سخن منظوم بشمار میروند، زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی‌شود چنانکه نثر هم اسلوب‌هایی دارد کـه در شعر نیست و بنابراین هر سخن منظومی را که بر این اسلوبها نباشد نمی‌توان شعر نامید. و به همین نظـر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان را که دیده‌ایم معتقدند که نظم متنبی و معرّی به هیچ رو شعر نیست چه سخنان آنان بر اسلوبهای شعر جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم «بر اسلوبهای زبـان عـرب جـاری باشد» فصل دیگری است که شعر غیر عرب][۱]. از ملتهای دیگر را از تعریف خارج میکند برحسب نظر کسانی که معتقدند شعر، هم در میان قوم عرب و هم در میان دیگر ملتها وجود دارد، ولی کسانی که معتقدند شـعر جز در میان عرب در قوم دیگری یافت نمیشود نیازی به این فصل ندارند و بجای آن میگویند:

«بر اسلوبهای مخصوص بدان جاری باشد» و هم اکنون که از گفتگو درباره حقیقت شعر فارغ شدیم به بحث در کیفیت سرودن آن میپردازیم: باید دانسـت کـه سـرودن شـعر و مهـارت یـافتن در ایـن فـن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ کردن جنس آن یعنی جنس شـعر عـرب اسـت تـا در نفـس ملکـه‌ای پرورش یابد و همچون نورد بافنده نمونه و سرمشق باشد و از آن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل برگزیده و گلچین انتخاب میکنند که دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابوربیعـه و کثیر و ذوالرمه و جریر و ابونواس و حبیب «ابوتمام» و بحتری و رضی و ابوفراس. و اکثر اشعار برگزیـده را باید از کتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همه آثـار شـاعران طبقـه اسـلامی و اشـعار برگزیـده دوران جاهلیت گرد آمده است. و کسی که از این محفوظات نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله‌ای بهتر از محفوظات فراوان به شعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌افزاید از ایـن رو کسـی کـه محفوظاتش اندک و ناچیز باشد یا هیچ محفوظات نداشته باشد اثر طبع وی را نمیتوان شعر نامید، بلکه باید سروده‌های وی را نظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی ندارد شایسته‌تر آن اسـت کـه از شـعر سـرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پر کردن و «آراستن» دماغ از محفوظات و تشحیذ قریحه به منظور نمونه و سرمشق قـرار دادن محفوظات منتخب، باید به نظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شـعر بسـرایند ملکـه آن اسـتوارتر و راسخ‌تر میشود.

و چه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات اسـت تـا نشـانه‌هـای رسـوم حرفی ظاهر آن (از ذهن وی) محو گردد، زیرا تا هنگامی که رسوم مزبور در ذهـن وی وجـود داشـته باشـد

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

هنگام شعر سرودن به عین همان الفاظ را بکار میبرد (و از خود نمی‌تواند ابتکار کند و نشانه‌های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کند در حالیکه نفس بدانها سازش‌پذیر شده باشد، اسلوب محفوظات قبلی در ذهن وی نقش می‌بندد و به منزله نورد بافنده برای او نمونه و سرمشقی میشود که ناگزیر از کلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و به همان سبک شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهایی و زیبایی منظره جایگاهی است که در آن شعر میسرایند از قبیل اینکه برای لذت چشم کنار جویبارها و بوستانهای پرگل و ریحان را برگزینند و همچنین برای تابناک شدن قریحه باید گوش را به شنیدنیهای شادی بخش و لذت افزا بهره‌مند سازند تا حواس فراهم آید و قریحه برانگیخته شود و به نشاط درآید.

گذشته از همه اینها شاعر باید هنگام شعر سرودن در حال نشاط و آرامش خاطر باشد و در موقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت قریحه او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی که در حافظه وی گرد آمده مناسب‌تر است و اندیشه وی برای این منظور آماده‌تر میشود.

و گفته‌اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحرگاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکر و در هوای حمام[۱] است.

و چه بسا که عشق و سرمستی را نیز از انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و این گفتار ابن رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بی‌همتاست و مؤلف آن حق صناعت شعر را نیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادیبانی که پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوشته‌اند و برخی گفته‌اند اگر پس از همه شرایط یاد کرده شعر سرودن بر شاعری دشوار باشد باید آنرا به وقت دیگر واگذارد و نفس را به اکراه بر آن واندارد.

و باید از آغاز قالبریزی و وضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه بگذارد و سخن را تا پایان بر آن پی‌ریزی کند، زیرا اگر از بنیان نهادن بیت بر قافیه غفلت کند نشاندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شد و چه بسا که گریزان و پریشان خواهد آمد و هرگاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ماقبل یا ما بعد آن مناسب نیابد، باید آنرا فرو گذارد تا جای شایسته‌تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملاً مستقل میباشد. و آنچه باقی میماند این است که ابیات قصیده یا غزلی با هم متناسب باشند و از این رو شاعر میتواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را به پایان میرساند باید بار دیگر با نظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هرگاه آنرا نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد، چه مردم از این رو که شعر خویش را زاده اندیشه و اختراع قریحه خود میدانند بدان شیفته میباشند.

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و «فی هواءالحمام» و در چاپهای مصر و بیروت و «فی هؤلاءالجمام» است و «جمام» به معنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.

و سخنی که در شعر بکار میرود باید از فصیح‌ترین تراکیب و خالص از ضرورتهای لسانی باشد و آنچه را که از جمله ضرورتهای گفتار است شاعر باید فرو گذارد، چه اینگونه کلمه‌ها و ترکیب‌ها سخن را از طبقه بلاغت تنزل میدهد.

و پیشوایان ادب و سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده‌اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور است که میتوانند به یاری ملکه خویش از استعمال آنها عدول کنند و به طریقه اشبه به حق[1] بگرایند.

و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیبهای پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیبهایی بکار برد که معانی آنها بر الفاظ در فهم سبقت جوید، همچنین بکار بردن معانی بسیار در یک بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمار میرود و به آسانی درک نمیشود، بلکه شیوه برگزیده آن است که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی‌تر از آنها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو[2] بشمار خواهد رفت و ذهن به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد شد و ذوق را از رسیدن به کمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمی توان سهل نامید مگر هنگامی که معانی آن به ذهن بر الفاظ سبقت جوید. و به همین سبب بزرگان ما (رح) بر شعر ابن خفاجه شاعر اندلس[3] خرده میگرفتند.

زیرا در هر یک از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر متنبی و معری نیز عیبجویی میکنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنها را سخن منظومی می‌شمرند که از طبقه شعر عرب فروتر است و قضاوت آن با ذوق است.

همچنین شاعر باید از الفاظ روستایی[4] و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجه استعمال در میان عامه مبتذل شده‌اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را از طبقه سخن بلیغ تنزل می‌دهد

۱- الطریقهٔ المثلی: الشبهی بالحق (المنجد).

۲- حشو در اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که ناسودمند باشد (تعریفات جرجانی).

۳- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دار الکتاب اللبنانی: «شاعر شرق اندلس» است و هم در نسخه مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیه وی را ابوبکر آورده‌اند و در حاشیه همان چاپها نوشته شده است: و در نسخه‌ای ابواسحاق. و در لغت دهخدا شرح حال وی چنین است:

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی شاعر (۴۵۰- ۵۳۳) ولادتش در جزیره شقر (Xucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا درگذشته است.

و دسلان مینویسد: ابن خلکان و مقری کنیه ویرا ابواسحاق و نام او را احمد آورده‌اند.

۴- ترجمه کلمه «حوشی» است که به گفته دسلان «ص ۳۸۰ ج ۳» از لغات افریقیه و مشتق از حوش به معنی مزرعه کوچک است.

[همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل][1] نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیک به سخن بی‌فایده میگردد مانند اینگونه معانی: آتش گرم است. آسمان بالای سر ماست. و به میزان نزدیک شدن اینگونه سخنان به طبقه سخنانی که سودی برای شنونده ندارند به همان اندازه هم از پایه بلاغت دور میشوند، زیرا دو گونه مزبور دو طرف سخن بلیغ را تشکیل میدهند و به همین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسرایند اغلب آنها را کمتر در زمره سخنان بلیغ و نیکو میشمرند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمیتوانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و بدشواری، زیرا معانی آنها در میان عامه مردم متداول است و از این رو جنبه ابتذال به خود میگیرند. و هرگاه با همه شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند و به تکرار اشعار بسیار بسراید، زیرا قریحه مانند پستان است که هر چه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون‌تر میشود و اگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشک میگردد.

و باری صناعت شعر و چگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمده ابن رشیق یاد شده است و ما برحسب توانایی خود آنچه از مطالب آنرا بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هر که بخواهد به مطالبی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت.

و این مقدار که ما آوردیم پاره‌ای بسنده میباشد. و خدا یاری دهنده است. و برخی از شاعران درباره مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان در این موضوع، شعر ذیل است و گمان میکنم از آثار «ابن رشیق» باشد:

نفرین خدای بر هنر شعر باد که چقدر نادانان گوناگون را در آن می‌یابیم.

این نادانان سخنان دور از ذهن و دشوار را بر گفتارهای آسان که برای شنوندگان آشکار باشد ترجیح میدهند.

آنها محال را معنی صحیح میدانند و سخن پست را چیزی گرانبها میشمرند.

از شیوه درست شعر آگاه نیستند و از نادانی به جهالت خود پی نمیبرند.

آنها در نزد غیر ما مورد نکوهش هستند، ولی به راستی در نزد ما معذورند.

شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هر چند از لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.

از این رو بیتها باید با یکدیگر شباهت داشته باشد و صدرهای[2] آنها متون[3] بیت را آشکار سازد.

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

۲- نخستین بخش مصراع اول بیت.

۳- متن در اینجا بجای عجز و قافیه بیت بکار رفته است.

همه معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه‌گر شود که شنونده آنها را بر آنچه آرزو می‌کند بیابد، خواه آن آرزو نباشد یا باشد.

و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید به آنچنان پایه بلندی برساند که شعر او از لحاظ زیبایی و حسن به تقریب برای شنوندگان آشکار باشد.

بدانسان که گویی الفاظ اشعار او چهره‌هایی هستند و معانی به منزله چشمهای آنها میباشند.

«شعر شاعر» از نظر مضمون باید بر وفق آرزوها باشد و انشاد کنندگان به زیبایی آنها آرایش یابند.

هر گاه آزاده‌ای را مدح می‌کنی باید شیوه اطناب برگزینی.

در تغزل باید روش سهل و نزدیک به فهم پیش‌گیری و در مدیح سخنت راست و آشکار باشد.

از الفاظ زشت و گوش خراش بپرهیز هر چند موزون باشند.

هرگاه به هجو کسان بپردازی، باید شیوه ناسزاگویان را رها کنی و بدان نگرایی.

سخن صریح در شعر به منزله دارویی است و تعریض و کنایه همچون دردی نهفته میباشد.

و هرگاه بخواهی «در شعر» در روز فراق یارانی که سحرگاهان سفر می‌کنند بگریی، باید بی‌غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری که اشکها از دیدگان جاری شود.

و اگر بخواهی به عتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده را با وعید و درشتی را با نرمی درآمیزی.

چنانکه کسی را که مورد نکوهش و عتاب قرار میدهی باید وی را میان بیم و اطمینان و ارجمند و خواری باقی گذاری.

و صحیح‌ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم به هم نزدیک باشند و معنی آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه هرگاه انشاد شود همه مردم بدان طمع بندند و هرگاه قصد اتیان به مثل آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل و ممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [بنام ناشی[1]] گوید:

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند.

و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد، قسمتهای پراکنده آنرا ببیند و بوسیله اطناب آنها را فراهم آورد و به یاری ایجاز دیدگان بی‌نور «قسمتهای مبهم» آنرا باز کند.

۱- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع». در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است. ابوالعباس ناشی شاعر و از رؤسای متکلمین زنادقه (مانویه) بود که به اسلام تظاهر میکرد او راست دیوان شعر و کتاب فضیلة السودان علی البیضان (از ابن الندیم) و رجوع به لغت نامه دهخدا شود. و دسلان مینویسد: دو شاعر ملقب به ناشی بوده‌اند یکی عبدالله که در قاهره بسال ۲۹۳ ه (۹۰۶- ۹۰۵) درگذشته است و دیگری علی که در بغداد بسال ۳۶۵ ه (۹۷۵) میلادی وفات یافته است.

و معانی نزدیک به فهم و دور از ذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای پیچیده و روان آن پیوند ایجاد کند.

و هرگاه به مدح بخشنده بزرگواری بپردازد و بخواهد حق دین او را با سپاسگزاری ادا کند باید او را به سخنان گرانبها و استوار بستاید.

آن وقت شعر وی در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه‌ها و فنون آن سهل خواهد بود.

و هرگاه شاعر بخواهد بر دیار و اهل آن گریه و زاری کند باید چنان غمگینان را متأثر سازد که اشک آنان را جاری کند.

و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان آنرا پدید آورد. چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با یقین درآمیزد[1].

و هرگاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش و خطایی شده است، سرزنش کند باید در عتاب خود خشونت را با نرمی درآمیزد.

چنانکه او را به نرمخویی و گذشت خود مأنوس سازد و از اندوه‌های سخت و شدیدی که بر اثر خطا به انسان دست میدهد برهاند و مطمئن کند.

و هنگامی که شاعر دوست خود را از دست بدهد چنانکه به علت اشعار زننده و فتنه‌انگیز او را ترک گوید باید او را به سخنان نرم و مهرآمیز تسخیر کند و وی را به رموز و اسرار سخن شیفته خود سازد.

و هرگاه در نتیجه لغزشی به معذرت پردازد و در ضمن سخنان آشکار و گفتارهای خیال‌انگیز رضای او «ممدوح یا معشوق» را مسئلت کند، آن وقت گناه وی در نزد کسی که از او معذرت میطلبد به منزله سرزنشی نسبت به او خواهد بود و در عین حال خیر و احسان او را مطالبه خواهد کرد.

فصل چهل و هشتم

در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیله الفاظ انجام می‌یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ میباشد. بنابراین آموزنده سخن که می‌کوشد ملکه سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می‌کند و به حفظ کردن نمونه‌های آنها از سخنان «قدیم» عرب میپردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری میسازد تا ملکه زبان مضر در وی رسوخ یابد و لهجه غیر عربی «فصیح» را که بر آن تربیت شده است ترک گوید چنین کسی خود را مانند نوزادی که در میان نژاد عرب پرورش می‌یابد فرض میکند و مانند یک کودک زبان آن قوم را فرا

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» قطعه ناشی در اینجا پایان می‌یابد. و بقیه اشعار از چاپ پاریس ترجمه شد.

میگیرد تا به مرحله‌ای میرسد که گویی از لحاظ زبان یکی از افراد آن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه‌ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می‌کوشند تا آن را بر زبان تکرار کنند تا سرانجام بدست آید و آنچه بر زبان و نطق جاری میشود البته الفاظ است نه معانی، زیرا معانی در ضمایر است و گذشته از این معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشه هر کسی قادر است آنچه بخواهد به سهولت معانی را دریابد و در ترکیب و تألیف آنها نیازی به صناعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر از معانی است و به صناعت «آموختن و ممارست» نیاز دارد و به منزله قالبهایی برای معانی میباشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه‌ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکیست و نیکویی و زیبایی ظروف پر از آب برحسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب. همچنین نیکویی و زیبایی زبان و بکار بردن بلاغت در آن نیز برحسب اختلاف طبقات سخن فرق میکند و وابسته به طرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتی که ماهیت معانی یکی است از این رو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن برحسب مقتضیات ملکه زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و به خوبی از عهده آن برنیاید، همچون شخص زمین‌گیری است که آهنگ برخاستن و راه رفتن کند و به علت فقدان قدرت حرکت به مقصود خود نائل نشود. و خدا به شما آموخت آنچه را که نمی دانستید[1].

فصل چهل و نهم

در اینکه این ملکه «سخندانی» در نتیجه محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکویی در آن به سبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می‌آید

در فصول گذشته یاد کردیم که هر که بخواهد زبان عربی بیاموزد ناگزیر باید بر محفوظات خود بیفزاید و به هر اندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند به همان میزان ملکه‌ای که برای حفظ کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب اسلامی[2]] حبیب[3] یا عتابی[4] یا ابن معتز یا ابن هانی یا شریف رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل

۱- والله عَلَّمَکُمْ ما لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۳۹.

۲- در نسخه خطی ینی جامع و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳- حبیب بن اوس، ابوتمام.

۴- کلثوم بن عمر ملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت برمکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ ه (۸۲۴- ۸۲۳ م) درگذشته است.

بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع[۱] یا صابی باشد ملکه او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعر ابن سهل یا ابن النبیه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، به درجات نیکوتر خواهد بود و در پایه بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

زیرا دسته اخیر نسبت به گروه نخستین در طبقه پایین‌تری قرار دارند. و این امر بر شخص بصیر و منتقد با ذوق آشکار است و به نسبت نیکویی محفوظات یا مسموعات شخص میتواند آنها را به روش نیکویی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکه نیکو و استادانه‌ای بدست آورد. از این رو هر چه محفوظات در طبقه بالاتری قرار داشته باشد به همان نسبت ملکه‌ای که از آنها حاصل میشود ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا بر منوال آن می‌بافد و قوای ملکه از آنها تغذیه میکند و رشد و کمال می‌پذیرد.

و بیان این مطالب چنان است که نفس هر چند در سرشت و جبلت نوع واحدیست ولی در بشر به نسبت قوت و ضعف وی در ادراکات مختلف است و اختلاف آن به سبب ادراکات و ملکات و الوان مختلفی است که از خارج بدان وارد میگردد و کیفیت خاصی بدان می‌بخشد چنانکه در نتیجه این واردات و خصوصیات وجود آن تکمیل میشود و صورت آن از مرحله قوه به فعل می‌رسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل می‌شود به تدریج و اندک اندک است، چنانکه در فصول گذشته بدان اشاره کردیم.

و بنابراین ملکه شاعری در نتیجه حفظ کردن اشعار و ملکه نویسندگی به سبب بیاد سپردن نثرهای مسجع و نثر آزاد (غیر مسجع) حاصل میشود و ملکه علمی در پرتو ممارست در علوم و فهم مطالب و تحقیق و تفحص در مسائل و نظریات علمی بدست می‌آید. و ملکه فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه و تنظیر مسائل با یکدیگر و استخراج فروع آنها (از اصول) و تخریج فروع بر اصول میتوان کسب کرد.

و ملکه تصوف ربانی بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت‌نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکه رجوع به حسّ باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی[۲] نائل شود. و سایر ملکات را نیز به همین شیوه میتوان کسب کرد.

و نفس در هر یک از ملکه‌های مزبور به رنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش‌پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس برحسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یا بد حاصل میشود و از این رو ملکه بلاغتی که از نوع طبقه عالی باشد از راه حفظ کردن آثاری که در همان طبقه قرار گیرد بدست می‌آید و به همین سبب کلیه فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظه خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پایین سخن قرار دارد انباشته میکنند، چه عبارات مربوط به قوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و از این

۱- منظور بدیع الزمان همدانی است.

۲- حکیم الهی عارف به خدا. (از اقرب الموارد).

رو هرگاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و رو بفزونی رود و نفس به آنها خو گیرد و هم آهنگ شود، ملکه‌ای که از آنها بوجود می‌آید در نهایت کوتاهی و عجز از بلاغت بشمار خواهد رفت. و تعبیرات و الفاظ آن از اسلوبهای «فصیح» زبان عرب منحرف خواهد بود.

همچنین اشعار فقیهان و نحویان و متکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر به حفظ سخنان گلچین و برگزیده همت میگمارند خالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم بن رضوان کاتب علامت (طغرانویس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که:

روزی با دوست خود ابوالعباس[۱] ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو میکردم و او در روزگار خود در زبان شعر عرب بصیرت کامل داشت و سرآمد ادیبان بود.

و این مطلع قصیده ابن النحوی را[۲] برای او خواندم و نام شاعر را یاد نکردم:

هنگامی که بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه‌های تازه و کهنه آن چه تفاوتی است[۳]، وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت: این شعر از فقیهی است گفتم: از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: «ماالفرق؟» چه تفاوتی است؟

چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب به شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن النحوی است. اما نویسندگان و شاعران بر این شیوه نیستند، زیرا آنها آثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوبهای نگارش عربی به ممارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند.

روزی با دوست خویش ابوعبدالله بن خطیب وزیر (سلسله بنی احمر)[۴] از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه در شعر بینایی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هر چند محفوظات من اندک است، ولی من (و خدا داناتر است) پیش از آنکه در حافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود «شعر سرودم» چنانکه من دو قصیده

۱- ابوالعباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابوسعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ ه (۱۳۴۹- ۱۳۴۸) به مرض طاعون درگذشت.

۲- ابوالفضل یوسف مکنی بابن النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است.

۳- لم ادر حین وقفت بالاطلال   ما الفرق بین جدیدها و البالی.

۴- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

بزرگ و کوچک شاطبی[1] را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب را در فقه و اصول و جمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل)[2] فرا گرفته‌ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده‌ام و در نتیجه حافظه‌ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه‌ای که آنرا به محفوظات نیکو مانند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «به سبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن به مرحله کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظر شگفتی و تحسین به من نگریست و سپس گفت: خدا ترا باشد و آیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟

و از آنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می‌گردد و آن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دوره اسلام و ذوق‌های (سخندانان این عصر) نسبت به سخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقه برتری قرار دارد چه ما می‌بینیم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیعهٔ و حطیئهٔ و جریر و فرزدق و نصیب و غیلان ذی الرمهٔ و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان و صدر دولت عباسیان میزیسته‌اند خواه در خطبه‌ها و خواه در نگارش و محاورات با ملوک، از لحاظ بلاغت در طبقه بالاتری نسبت به اشعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنترهٔ و ابن کلثوم و زهیر و علقمهٔ بن عبدهٔ و طرفهٔ بن عبد است و بر سخنان عصر جاهلیت خواه نثر و خواه محاورات ایشان برتری دارد. و طبع سلیم و ذوق درست برای منتقد بصیر در بلاغت بهترین گواه است و سبب این آن است که آنان که عصر اسلام را درک کرده‌اند طبقه عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده‌اند، سخنانی که بشر از اتیان به مثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بر دل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع‌های ایشان به استقامت گراییده و ملکات آنان در بلاغت بر ملکات گذشتگانی که در عصر جاهلیت میزیسته و این طبقه سخن را نشنیده و بر آن پرورش نیافته‌اند، برتری یافته است از این رو سخنان گویندگان عصر اسلامی خواه نظم یا نثر نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباچه[3] نیکوتر و از نظر رونق صافی‌تر است و مبنا و اسلوب آن منظم‌تر و مهارت و استادی سخندانان عصر مزبور مسلم‌تر است، زیرا آنها از آثاری که در طبقه عالی سخن قرار دارد استفاده کرده‌اند و خواننده‌ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او در این داوری بهترین گواه خواهد بود.

۱- شاطبی: قاسم بن فیرهٔ بن ابوالقاسم خلف بن احمد حافظ ابومحمد رعینی اندلسی معروف به شاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ در مصر درگذشت. او راست: تتمهٔ الحرز من قراء الائمهٔ الکنز. حرز الامانی و وجه التهانی قصیده مشهور به شاطبیه در قراآت عقیلهٔ. و غیره (از اسماء المؤلفین ج ۱ ستون ۸۲۷).

۲- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۳- دیباچه را در عربی به معنی اصل فارسی کلمه (دیبا) یا حریر و حله بکار برده و آن را به مجاز بر شعر هم اطلاق کرده‌اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و به معنی رخساره و چهره و نقش و نگار و آغاز کتاب هم آمده است.

از استادمان ابوالقاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صناعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود و معلومات خود را در سبته[۱] از گروهی استادان که از شاگردان شلوبین[۲] بوده‌اند فراگرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و به نهایت مرحله آن نائل آمده است. روزی پرسیدم چرا زبان عرب دوره اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقه عالی‌تری از زبان عرب جاهلیت می‌باشد وی با این که به داوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: به خدا نمیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام بر تو عرضه می‌کنم، شاید سبب آن در این نکته باشد. آنگاه مطالبی را که در این باره نوشتم[۳] برای او بیان کردم وی با حالت تحسین‌آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزاست که این سخن را بر زر بنویسند.

و از آن پس مرا در پایه بالاتری می‌نشانید و در مجالس تعلیم (درس) به گفتار من گوش فرا میداد و فهم و درایت مرا در علوم تصدیق میکرد.

و خدا انسان را بیافرید و او را بیان بیاموخت[۴].

فصل[۵]

در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است[۶]

باید دانست که راز و حقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت[۷] و خطاب می‌گویند این است که افاده معنی می‌کند، ولی اگر سخنی بی‌معنی و مهمل باشد آن وقت مانند مرده‌ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و برحسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان میگویند: بلاغت عبارت از مطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن

1- Ceuta.

۲- منظور ابوعلی عمر بن محمد شلوبین یا شلوبینی متوفی بسال ۶۴۵ ه (۱۲۴۷- ۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است و کلمه شلوبین از ریشه سالربنا (Salorbena) گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

۳- در ضمن مذاکره مؤلف با ابن خطیب در همین فصل ترجمه آن گذشت (رجوع به صفحه ۳۸۴ شود).

۴- خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبَيانَ ۵۵: ۳- ۴.

۵- این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست از این رو از ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ «پ» ترجمه و با نسخه خطی «ینی- جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد.

۶- عنوان فصل در چاپ «پ» با نسخه خطی «ینی جامع» متفاوت است در چاپ «پ» چنین است:

«در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع» ولی در نسخه خطی «ینی جامع» به طریقی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه به خط مؤلف است پیداست که در انتخاب آن تردیدی نکردم.

۷- عبارت بر الفاظی اطلاق میشود که بر معنی دلالت میکنند و اندوخته‌های درونی انسان را تعبیر مینمایند. (از اقرب الموارد).

شرایط و احکامی است که بدانها ترکیبهای لفظی با مقتضای حال مطابقت می‌کنند و این شرایط و احکامی که در ترکیبهای لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و به منزله قوانینی بشمار می‌آید.

پس ترکیبهای لفظی وضعاً بر اسناد میان مسند و مسندالیه دلالت می‌کنند و این دلالت یا افاده بوسیله شرایط و احکامی است که قسمت عمده قوانین زبان عربی را تشکیل میدهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقیید و اطلاق و جز اینها بر احکامی دلالت می‌کنند که از خارج، نسبت یا اسناد و متکلم و مخاطب را در حال خطاب فراگرفته‌اند و هر یک دارای شرایط و احکامی هستند که مجموعه آنها قوانین فن خاصی را تشکیل میدهد و آن فن را علم «معانی»[۱] مینامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج میباشد، زیرا افاده قوانین صرف و نحو بر اسناد جزئی از افاده آن بر احوالی است که اسناد را احاطه کرده‌اند و آنچه از این ترکیبات به سبب خللی که به قوانین اعراب یا قوانین معانی راه میابد از افاده بر مقتضای حال نارسا باشد آن وقت از مطابقت بر مقتضای حال هم نارسا خواهد بود و به الفاظ مهمل که در شمار موات هستند ملحق خواهد شد.

گذشته از این تفنن در انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افاده مقتضای حال تبعیت میکند، زیرا ترکیب وضعاً بر معنی خاصی دلالت می‌کند، ولی بعداً ذهن به لازم یا ملزوم یا شبه آن منتقل میشود و آن وقت این انتقال معنی خواه به شیوه استعاره و خواه به شیوه کنایه باشد مجاز شمرده میشود. چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

و در نتیجه این انتقال همچنانکه در افاده معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود در اینجا هم لذتی دست میدهد که می‌توان گفت از لذت نخستین شدیدتر است زیرا در همه این افاده‌ها و دلالت‌ها از راه دلیل به مدلول ظفر می‌یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که به منزله قواعد و قوانین میباشد و آنرا صنعتی قرار داده‌اند و مجموعه آنها را علم بیان مینامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که بر مقتضای حال دلالت میکند، زیرا علم بیان درباره معانی و مدلولات ترکیبات گفتگو می‌کند و قوانین علم معانی احوال خود ترکیبات را از لحاظ دلالت آنها مورد بحث قرار میدهد. و چنانکه بیان کردیم

۱- مؤلف در فصل علم بیان مسائل مربوط به علم معانی را بی‌آنکه یادآور شود، علم معانی دانش مستقلی است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یادآوری شد. اما در این فصل که از فصول الحاقی است و گویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهده‌داری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند و ظاهراً وی خود در این فصل درصدد تصحیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» برآمده است.

لفظ و معنی لازم و ملزوم میباشند[1] و به یکدیگر نسبت داده میشوند. و بنابراین علم معانی و علم بیان دو جزء بلاغت بشمار میروند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال به سبب آن دو علم حاصل میشود و از این رو هرگونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بی‌شک از بلاغت هم نارسا خواهد بود و در نزد عالمان علم بلاغت باید آنرا به آوازهای حیوانات بی‌زبان ملحق کرد و شایسته‌تر آن است که چنین ترکیبی را عربی ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنابراین بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی میگویند سخن مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت و سرشت آن از لحاظ افاده معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته باشد، زیرا چنین کلامی تعبیر و خطابی است که مقصود از آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده میکند که بدان آنچه را در دل دارد با افاده تامی به شنونده خود برساند و دلالت استواری از آن مفهوم شود سپس در دنباله این سرشتی که در اصل تراکیب سخن وجود دارد انواعی محسنات و آرایشها می‌آید و البته این محسنات پس از کمال افاده سخن میباشد چنانکه گویی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می‌بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنه میان فصول کلام. و توریه به لفظ مشترک از معانی پوشیده آن. و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان الفاظ و معانی. و در نتیجه این محسنات کلام رونق و جلوه خاصی پیدا میکند و به گوشها لذت می‌بخشد و مایه شیرینی و زیبایی سخن میشود.

و این صنعت در مواضع بی‌شماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: به شب که در سر جهانیان در آید، و به روز که روشن گردد و پیدا.[2] و چون: پس اما آن کس که از تن و مال خویش حق بداد و [از ناپسند خویش] بپرهیزید.[3] تا آخر تقسیم در آیه سوره...

و همچنین مانند: اما آن کس که سر کشید و ناپاکی کرد و این جهان را گزید و این را بجای آن دیگر بپسندید[4] تا آخر آیه سوره...

و همچون: و می‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند[5]. و امثال اینها بسیار است. و این محسنات «در قرآن» پس از کمال افاده در اصل ترکیبات مذکور است و پیش از پدید آمدن این فن بدیع در آیات وجود

۱- و با هم تطابق دارند. «ینی».

۲- وَ اللَّيْلِ إِذا يَغْشى. وَ النَّهارِ إِذا تَجَلَّى ۹۲: ۱- ۲.

۳- فَأَمَّا من أَعْطى وَ اتَّقى وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنى ۹۲: ۵- ۶.

۴- فَأَمَّا من طَغى وَ آثَرَ الْحَياةَ الدُّنْيا ۷۹: ۳۷- ۳۸.

۵- وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً ۱۸: ۱۰۴. ترجمه‌های آیات از کشف الاسرار است.

داشته است همچنین زیباییهای کلام در سخنان روزگار جاهلیت نیز دیده میشود، ولی بی‌آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همه این زیباییها افزون بر افاده آن است[۱].

مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع

و جز اینها که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق و مغرب در شماره انواع و اقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه مغربیان و مشرقیان را اختلاف است. مغربیان در شمردن آنها از علم بلاغت و خروج آنها از دانش موافقند. و مشرقیان هر چند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را به عنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته‌اند، بلکه عناوین مزبور را پس از رعایت تطبیق کلام بر مقتضای حال در نظر میگیرند که به سخن رونق و آرایش و شیرینی و زیبایی ببخشد زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آن وقت محسنات و آرایش در چنین سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات را در عین حال از راه تتبع و استقرا، در زبان عرب میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده و شاهد آنها هم موجود است و بعضی از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنابراین هرگاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این ترکیباتی است که در آنها فنون بدیع و عناوین و اقسام آن بکار رفته است و همچنین هرگاه بگویند سخن مطبوع منظور کلامی است که به کمال افاده متصف باشد و این دو گونه سخن نسبت به یکدیگر متقابلند و صناعت «بدیع» در مقابل بلاغت است: و ادیبان در روزگار گذشته بدیع را در شمار فنون ادبی می‌آوردند و آنرا در اینگونه کتب نقل میکردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و از این رو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که با سبک بی‌سابقه‌ای در آن درباره صناعت شعر و کیفیت عمل آن سخن رانده نیز همین شیوه را برگزیده (نخست فن بدیع را در شمار فنون ادبی آورده است) و بدنبال آن درباره عناوین این فن گفتگو کرده است، ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را برگزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب بن اوس طائی است که شعر او مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگر شاعران از این شیوه وی تقلید کردند در صورتی که تا آن دوران شعر خالی از فنون بدیعی بود. و شاعران گذشته خواه آنان که در روزگار جاهلیت بودند و چه شاعران بزرگ عصر اسلامی این فنون را در شعر بکار نمیبردند و یا به میزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیهی و از پیش خود بود که قریحه آن را

۱- از اینجا چاپ پاریس با نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات اساسی دارد و گذشته از اینکه در هر یک مطالب اضافی نسبت به نسخه دیگر مشاهده میشود در بعض مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است از این رو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخه «ینی جامع» را جداگانه ترجمه کنم و زیر عنوان مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع بیاورم.

به ایشان می‌بخشید و به همین سبب به مذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه‌گر میشد، بلکه اینگونه فنون در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری از عیب تکلف و زحمت اکتساب و ممارست این عناوین، حکایت میکرد و بالنتیجه زیبایی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست.

درباره سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را کاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام به شیوه مرسل (آزاد) با مقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی‌آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکار برد و آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، به همان نسبتی که در شعر قافیه را لازم میشمرند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوک عصر او عجمی زبان بودند و او خود بر خوی مردم بازاری بود که دور از تمایلات و آداب و رسوم پادشاهی هستند. وی به صولت خلافت که منتهی به صولت بلاغت میشود نزدیکی نداشت از این رو وی را در سخن پست آراسته به صناعت بازار «مکتب» خاصی بود[1].

پس از وی (صابی) این صناعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد و صولت بلاغت سخن فراموش شد و مکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست[2] همانند گردید و نیک و بد[3] با هم درآمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این باره ممارست میکردند و تنها چیزی که بجای ماند شیفتگی به فنون و انواع این صناعت در نظم و نثر و بکار بردن آنها در همه انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصری اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار میدادند و فرو رفتن در آنها را با کم‌مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکار میکردند و استادان و شیوخ ما (رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده می‌گرفتند و از پایه آنها می‌کاستند. از شیخمان استاد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی‌ترین آرزوی من این است که روزی ببینم یکی از کسانی که برخی از انواع این صناعت را در نظم یا نثر خود بکار میبرد به سخت‌ترین عقوبت گرفتار گشته است و مردم با فریاد زشتی‌های او را اعلام کرده‌اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صناعت منع میکند، از بیم اینکه جامه نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود. و شیخ (استاد) ما ابوالقاسم شریف سبتی که مروج بازار زبان عربی و برافرازنده رایت آن بود میگفت:

۱- در اینجا چند جمله لایقرأ هست که از ترجمه آنها صرف نظر شد.

۲- در چاپ «پ» «عربیات» و در نسخه خطی «ینی جامع» کلمه لایقرأ و ناتمام است و ممکن است آنرا به حدس «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خواند.

۳- و شتر چوپان دار با شتر لگام گسیخته (در چراگاه) درآمیخت مثل معروف: اختلط المرعی بالهمل.

این فنون بدیعی هرچند بی‌قصد و اراده هم برای شاعر یا نویسنده روی دهد، در صورتی که برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیباییهای سخن بشمار میروند و از این رو به منزله خالها بر چهره هستند که یکی دو تای آن زیبا است ولی اگر از این حد درگذرد، زشت خواهد بود. و فضلای مزبور (بکار بردن) فنون یاد کرده را زشت میشمرند چنانکه کسی این صناعت و عناوین بدیعی آنرا بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بلاغت تنزل دهد. و این سخنان استادان ادب نشان میدهد که سخن مصنوع فروتر از سخن مطبوع است چنانکه راز و حقیقت آنرا نشان دادیم و داور این امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمیدانستید به شما آموخت.[۱]

ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی‌آنکه خود توجه و قصد کنند و هم از روی اراده و قصد به آرایش سخن پرداخته و شگفتیها به یادگار گذاشته‌اند، و نخستین کسانی که شیوه آنان در این فن استوار میباشد عبارتند از:

حبیب بن اوس، و بحتری، و مسلم بن ولید، که بسیار بهنر شیفتگی داشتند و شگفتی‌ها پدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده‌اند بشار بن برد و ابن هرمه بوده‌اند و این دو تن آخرین کسانی هستند که در زبان عرب به شعر آنان استدلال کرده‌اند و آنگاه کلثوم بن عمر وعتابی و منصور نمیری و مسلم بن ولید و ابونواس به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حبیب و بحتری از آن گروه پیروی کرده‌اند. آنگاه ابن معتز. پدید آمده و علم بدیع و کلیه این صنایع را به مرحله کمال رسانیده است.

و اینک برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می‌آوریم، و آن مانند گفتار قیس بن دریج است[۲]: و از میان خانه‌ها بیرون میروم تا شاید در شب تنها با خود درباره تو سخن گویم[۳].

و گفتار کثیر که میگوید:

پس از جداییم از عزه و دوری او از من، عشق و سرگردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار به سایه ابری است تا در زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می‌بندد آن ابر پراکنده و ناپدید میگردد.

اکنون در استواری تألیف و مهارت ترکیب این سخن مطبوعی که فاقد صنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت به صنعت هم آراسته میگردید چه اندازه بر زیبایی آن افزوده میشد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار به بعد بسیار است و پس از وی حبیب و طبقه او بدان توجه کرده‌اند و آنگاه ابن معتز که خاتم این هنرمندان بشمار میرود پدید آمده و متأخران پس از آنان در این میدان گام

۱- این فصل در اینجا در نسخه «ینی» پایان می‌یابد.

۲- ابوزید قیس بن دریج لینی متوفی بسال ۶۵ ه (۶۸۵- ۶۸۴ م).

۳- و اخرج من بین البیوت لعلنی احدث عنک النفس باللیل خالیا.

نهاده و از شیوه ایشان پیروی کرده‌اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن بی‌شمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را در زیر ابواب بلاغت مندرج میدارند، بنابر آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افاده سخن نیست بلکه هنر مزبور به سخن آرایش و رونق می‌بخشد، ولی متقدمان فن بدیع، آنرا خارج از بلاغت میشمردند و به همین سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می‌آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیده ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آنرا یاد کرده است و ادبای اندلس نیز با وی هم رأی میباشند. درباره بکار بردن این هنر شرایطی یاد کرده‌اند از آن جمله باید بی‌تکلف باشد و آنچه از روی قصد ساخته شده باشد مورد توجه واقع نمیشود. اما صنایعی که بخودی خود و بی‌قصد ایجاد میگردد چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند، زیرا ممارست در تکلف به غفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر میگردد و به اساس افاده سخن خلل میرساند و به ویژه بلاغت را از میان میبرد و آن وقت در سخن بجز این محسنات و آرایشها چیزی باقی نمیماند. و این شیوه هم اکنون بیشتر در میان مردم این عصر متداول است و آنان که در بلاغت ذوق دارند مردمی را که شیفته این فنونند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت میشمرند.

و شنیدم شیخ ما ابوالبرکات بلفیقی، که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت، میگفت:

«و لذت بخش‌ترین اندیشه‌هایی را که با خود می‌اندیشم این است که روزی ببینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکار میبرد به شدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی‌های او را اعلام کنند و این امر به منزله ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت باز دارد تا با تکلف بدان نگرایند و بلاغت را از یاد نبرند».

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده‌ای این صنایع را بکار برند و برای زیور دادن و آرایش یک قصیده به همین اندازه اکتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می‌رود. و شیخ ابوالقاسم شریف سبتی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هرگاه شاعر یا نویسنده فنون بدیع بکار میبرد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد، زیرا این صنایع- همچون خال بر چهره زیبا- رویان است که یک یا دو خال مایه زیبایی و افزون بر آن سبب زشتی است. و به نسبت سخن منظوم سخن منثور نیز در روزگار جاهلیت و اسلام نخست ساده بود و میان جمله‌های آن نوعی موازنه را معتبر میشمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست و بی‌تکلف سجع و عدم اعتنا به هیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌هاست. تا آنکه ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی

در فن شعر پدید آمد و آنگاه در نثر صنعت و قافیه آوردن «سجع» را بکار برد و در این باره شگفتیها از خود نشان داد و مردم شیفتگی او را به این فنون که در نامه‌های دیوانی (دولتی) بکار می‌برد عیبجویی کردند.

و آنچه صابی را بدین شیوه برانگیخت این بود که وی در بارگاه پادشاهان غیر عرب میزیست و از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت در سخنان منثور متأخران پس از وی انتشار یافت و روزگار ساده نویسی از یادها رفت و نامه‌های دیوانی و دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست همانند گردید و نیک و بد در هم آمیخت.

و همه اینها نشان میدهد که سخن مصنوع وقتی با ممارست و تکلف ساخته شود در برابر سخن مطبوع کم اهمیت و نارساست، زیرا در این نوع سخن باصل بلاغت توجه نمیشود و ذوق بهترین داور در این موضوع میباشد.

و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمی دانستید به شما آموخت[۱].

فصل پنجاهم

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری میجویند

باید دانست که شعر دیوان[۲] عرب بوده که همه علوم و تواریخ و حکمتهای آنان در آن منعکس میشده است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان میداده‌اند، چنانکه در بازار «عکاظ»[۳] برای سرودن (انشاد)[۴] شعر حاضر میشده و هر یک از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان[۵] و صاحبان بصیرت عرضه میکرده‌اند تا بافت یا سبک شعر آنان بازشناخته شود[۶] و سرانجام کار آنان به همچشمی و مفاخره میکشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانه [پدرشان][۷] ابراهیم (ع) بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤالقیس بن حجر، نابغه ذبیانی، زهیر بن ابی

۱- اشاره به آیه ۲۴۰ سوره ۲ (البقره).

۲- منظور دفتر عمومی ثبت مقاولات و معاملات و غیره یا به عبارت امروزی دایرةالمعارف است. و به قول صاحب نفایس الفنون: و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع به اعتبار ترکیب و معنی و اعراب و بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف و مناسبات. (نفایس الفنون ص ۶۸).

۳- سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذی قعده تا بیست روز یا یک ماه تشکیل میشده است و در آن کلیه قبایل عرب گرد می‌آمده و به انشاد اشعار و مفاخره بر یک دیگر و خرید و فروش میپرداخته‌اند. (از اقرب الموارد).

۴- منظور از انشاد یا سرودن شعر خواندن آن به آواز بلند است که غالباً با آهنگ موسیقی نیز همراه است.

۵- ن. ل: الشأن.

۶- ن، ل: حول بجای حوک در «پ» و «ینی».

۷- از: «ینی».

سلمی، عنترهٔ بن شداد، طرفهٔ بن عبد، علقمهٔ بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نـه‌گانـه[۱] بشمار میرفتند.

و برحسب آنچه درباره وجه تسمیه معلقات گفته شده است البته کسانی به آویختن شعر خود از خانـه کعبه نائل میشدند که به نیروی خویشاوندان و عصبیت و مکانت خود در قبیله مضر بـه چنـین کـاری قـادر باشند.

آنگاه در صدر اسلام قوم عرب از این شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم به امر دیـن و نبـوت و وحـی سرگرم بودند و به ویژه از اسلوب و نظم[۲] قرآن سخت حیرت زده شدند از ایـن رو از سـرودن شـعر، زبـان در بستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدند و خاموشی پیش گرفتند. تا آنکه امر دین استقرار یافـت و ملت به راه راست خو گرفت و در تحریم و منع شعر آیـه‌ای نـازل نشـد و پیـامبر (ص) بـه شـنیدن شـعر شاعری[۳] گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت «یعنی به سرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعه یکـی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه و طبقه بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بـر ابـن عبـاس عرضه میکرد و او به شنیدن آنها گوش فرا میداد و بر وی آفرین میگفت.

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند فرا رسید و عرب از راه شـعر بـه دسـتگاه دولـت تقـرب میجست و خلفا و بزرگان دولت را مدح میکرد و خلفا به نسبت زیبایی اشعار و مکانتی که شـاعران در میـان قوم خود داشتند جوایز و صلات بزرگی به آنان می‌بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشـعار خـود را به آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبایی و شرف زبان آگاه شوند و قوم عرب فرزندان خویش را به حفظ کردن اشعار وادار میکرد.

و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگـر بـه آنچـه صـاحب «عقدالفرید» درباره شب‌نشینی «افسانه گویی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شـعرا) آورده اسـت بنگـریم، خواهیم دید رشید تا چه پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد کـه رشـید بـه

۱- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» معلقات التسع و در چاپهای مصر و بیـروت معلقـات السـبع اسـت و چـون عـده اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده‌اند: امرؤالقیس، طرفهٔ، زهیر، لبید بن ربیعه، عمرو بـن کلثـوم، عنترهٔ و حارث ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بـر هفـت تـن مزبـور: نابغـه و اعشـی یـا علقمـه و اعشـی را هـم می‌افزایند، مؤلف ۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید: و دیگر کسانی که از.... و بنابراین صورت (تسع) صحیحتر است.

۲- نظم آن است که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو و معانی و بیان بکار برد و تفاوت میان صـیغه‌هـای مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشاند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جـای فصـل و وصـل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بداند و آنها را برحسب معانی مختلف نیک مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پـیش گیرد و جز اینها. (از مقالات علم الادب ج ۱ ص ۸ به نقل از صناعهٔ الترسل تألیف شهاب الدین حلبی به اختصار).

۳- منظور کعب بن زهیر صاحب قصیده معروف: بانت سعاد فقلبی الیوم متبول است که آن را در عـذر خـواهی و مـدح پیـامبر (ص) سرود. رجوع به اعلام المنجد (کعب) و (بانت سعاد) شود.

ممارست در این فن بسیار عنایت میورزیده و در بازشناختن سخن زیبا از پست بی‌اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود از این رو که عجمه «غیر عرب» بودند و از آغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را از راه تعلیم فرا گرفته بودند و سپس اشعاری در مدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان و صله بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب «ابوتمام»[1] و بحتری و متنبی و ابن هانی و شاعران پس از ایشان تا امروز... از آن پس هدف شعر معمولاً جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه در همین فصل یاد کردیم منافعی که گروه نخستین از شعر میبردند از میان رفته بود و به همین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متأخر از شعر و ممارست در آن دوری میجستند و اوضاع دگرگونه شد و کار بجایی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند.

و خدا گرداننده شب و روز است.[2]

فصل پنجاه و یکم

در اشعار عربی «بادیه‌نشینان» و «شهرنشینان» در این عصر

باید دانست که شعر تنها به زبان عربی اختصاص ندارد، بلکه این فن در همه زبانها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران «پیش از اسلام» و همچنین در یونان شاعرانی بوده‌اند و ارسطو در کتاب منطق[3] از شاعران یونان همر «اومیروس» را نام میبرد و بر او درود میگوید.

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده‌اند و چون زبان مضر که قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیز به علت اختلاط و درآمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه‌نشین» مستقلاً دارای لغتی شد که با زبان مضریان پیشین به کلی در اعراب و در بسیاری از موضوعات لغوی و ساختمان کلمات مخالف بود.

همچنین در میان شهرنشینان نیز زبان دیگری بوجود آمد که با زبان مضر در اعراب و بیشتر لغات وضع شده و صرف کلمات مغایر بود و گذشته از این با لغت نژاد عرب «بادیه‌نشین» این عصر نیز اختلاف

۱- ابوتمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخن سرایان بشمار میرود و کتاب معروف حماسه او دلیل حسن انتخاب و غزارت فضل و اسلوب بی‌همتای وی میباشد. وی به اختلاف روایات به سال ۱۹۰ یا ۱۸۸ و یا ۱۸۲ و یا ۱۹۲ در قریه جاسم از اعمال دمشق متولد شد و به سال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ درگذشت. او را تألیفات بسیاریست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر و الشعراء الفحول و غیره (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

۲- اشاره به آیه ۴۴- س: (نور).

۳- دسلان مینویسد: ارسطو در رساله رتریک «Rhetorique» همر را میستاید ولی: مؤلفان عرب رساله مزبور را جزو رساله منطق میشمرند.

داشت. و باز همین زبان شهری نیز برحسب اصطلاحات مردم سرزمینهای گوناگون دستخوش تغییرات و اختلافات فاحشی گردید چنانکه مردم سرزمین و شهرهای مشرق دارای لغتی بجز زبان اهل مغرب و شهرهای آن هستند و باز زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این به علت آنکه شعر طبیعتاً در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری از لحاظ شماره حروف متحرک و ساکن در همه زبانها برحسب نسبت یکسانی است.[۱] و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از این رو به سبب فقدان یک زبان که عبارت از لغت مضر است و برحسب شهرتی که در میان مردم هست و میگویند بزرگان و یکه تازان شعر از اهل آن زبان برخاسته‌اند، ممکن نیست شعر، متروک شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه‌های زبان عرب غیر فصیح و مردم شهرنشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقه وسیع زبان خودشان سازوار[۲] باشد برمی‌گیرند.

اما تازیان این نسل که نسبت به زبان اسلاف خود (قبیله) مضر غیر فصیحند، در این روزگار در همه بحور و اوزان بر همان شیوه گذشتگان[۳] مستعربشان شعر می‌سرایند و اشعار بسیار مطولی می‌گویند که بر شیوه‌ها و مقاصد شعر مشتمل میباشد از قبیل: نسیب «غزل» و مدح و هجا، و در بیرون رفتن از فنی به فن دیگر سخن استطراد میکنند و چه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود میشوند. و غالباً قصاید ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز میشود و آنگاه به غزل میپردازند. و تازیان سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» مینامند که منسوب به اصمعی راوی اشعار عرب است.

و تازیان مشرق زمین اینگونه شعر را بداوی[۴] [و حورانی و قیسی][۵] مینامند. و چه بسا که در این اشعار آهنگ‌های ساده‌ای نیز در نظر میگیرند، ولی نه بر روش صنعت موسیقی[۶] و آنگاه با اینگونه اشعار تغنی میکنند و چنین اشعار غنایی را «حورانی» مینامند که منسوب به حوران یکی از نواحی عراق و شام است. و ناحیه مزبور در این روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه‌نشین است. و ایشان را فن دیگری است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه[۷] می‌سرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیه مصراع چهارم را در همه مصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیده «شعر» مراعات میکنند مانند مربع و مخمس که اخیراً شاعران مولد

۱- یعنی سیلابهای کوتاه و دراز.

۲- یطالوعهم در «ک» بجای: یطاوعهم، غلط است.

۳- سلعهم در «ک» بجای: سلفهم، غلط است.

۴- بدوی، چاپهای مصر و بیروت.

۵- قلیسی- قللسی (ن. ل) مقصود از بداوی یا بدوی عرب بادیه‌نشین و حورانی منسوب به تازیانی است که در ناحیه حوران واقع در شام بسر میبرند و قیسی منسوب به قبیله قیس است به عبارت دیگر اینگونه اشعار را نخست قبایل مزبور سروده‌اند. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۶- موسیقاری «پ» و نسخه خطی «ینی جامع».

۷- معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای: مغصنا در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

آنها را ایجاد کرده‌اند. این تازیان در اینگونه شعر بلاغت کامل دارند و فحولی از میان آنان برخاسته‌اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها در این روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت میشمرند و اگر نظم آنان را بخوانند اظهار نفرت میکنند و معتقدند ذوق ایشان به علت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندد.

ولی این اظهار کراهت، به سبب این است که فاقد ملکه زبان آن گروه می‌باشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آن وقت ذوق و طبع به بلاغت آنها گواهی خواهد داد. به شرط آنکه فطرت و نظر ایشان از آفات مصون باشد. وگرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام به مقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع بر فاعل دلالت کند و نصب بر مفعول. و خواه برعکس... .

و بلکه قرائن کلام اعراب آخر کلمه را نشان میدهد چنانکه این امر در زبان این قوم وجود دارد. بنابراین دلالت برحسب آن چیزی است که صاحبان ملکه زبان آنرا مصطلح میکنند و از این رو هرگاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آن وقت دلالت صحیح خواهد بود و هرگاه این دلالت با مقصود و مقتضای حال مطابقت کند بلاغت درست خواهد بود و به هیچ رو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از این رو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل از مفعول و مبتدا از خبر به قرائن کلام بازشناخته میشود نه به حرکات اعراب، چنانکه از اینگونه اشعار ایشان قطعه‌ای است از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گریه و زاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید:[۱]

۱- ابن خلدون در این فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود بحدیکه معانی ابیات در بسیاری از موارد با هم تفاوت فاحش پیدا میکنند و گذشته از این اشعار مزبور به زبان عربی مغرب است که به گفته خود ابن خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف و نحوی و خواه از نظر لغوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر در اشعار مزبور مضامین بکر و معانی بلند کمتر یافت میشود و از مقایسه آنها با آثار شاعران پارسی زبان میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایه پست‌ترین طبقه شعر پارسی قرار میگیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن خلدون برخلاف نظریه دانشمندان و عالمان ادب اشعار مزبور را بلیغ میشمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمه آن بلاغت از میان میرود. بنابراین برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیده آن که بیست بیت است بطور کامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصاً به علت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمه دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمه بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالیمقام دانشگاه مرا رهین یاری خویش فرموده اند. عناوین و مطلع بقیه ابیات نیز پس از مقابله با نسخه خطی «ینی جامع» از ترجمه دسلان به فارسی برگردانده شده است و در این قسمت دوست ارجمندم آقای محمد جعفر محجوب از بذل یاری دریغ نفرموده‌اند.

شریف ابوالهیجا بن هاشم، درباره حال قلب خود (که پر از غم است) چنین میگوید و از بدبختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد که: اندیشه او برای آگاه شدن از اینکه (یار) از کجا گذشته است مضطرب و نگران است و غلامی بادیه‌نشین را دنبال میکند که دل وی را بیش از پیش آزرده است.

(او خبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزردگی بامداد روز وداع شکوه میکند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاک کند. همچون دژخیمی که او را با شمشیر هندی ساخته شده از پولاد خالص زخمی کرده است بجان مینالد.

همچون گوسفندی است میان دست شوینده که سختی دست آن در مدتی که بندها را محکم میکند موجب ایجاد دردهایی در او میشود، دردهایی که شبیه به دردهای تیغهای اقاقیا (طلح) است.

موانع دوگانه پاهای او را میفشارند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست میمالد (میشوید) شاخ او را میکشد.

اشکهای من فراوان جاری شد.

گویی مردی آنها را با گردش چرخ چاه بالا می‌آورد. مهلتی که به چشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که در هوا جمع شده است ابرهای غلیظ میسازد (که سیل اشکهای مرا تشدید میکند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنه (صفا) است سرازیر میگردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده میشود. این غزل (تغنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم- بغداد. حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کرد همه (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنرا عاریه کرده ایستاده بود.

ای ذیاب بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سرپرستی مسافران بدستهای (ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن بن سرحان به آنها گفت به سمت مغرب حرکت کنید و گله را در پیش برانید که من آنها را حفاظت میکنم.

و مرکب خود را به پیش راند و میان (حیوانات) به گوسفندان و گاوها فریاد زد بی‌آنکه آنها را از مزرعه‌های سرسبز براند.

(زیان) بخشنده پسر عابس[1] مرا واگذاشت جلوه‌هایی که در حمیر بود او را کفاف نمیداد.

آنکه خود را دوست و همقدم من می‌نامید مرا واگذاشت و اکنون من سپری ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

۱- او را طلیجن هم میگفته‌اند و از قبیله حمیر بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۱۰).

بلال بن هاشم برگشت و به آنان گفت: ما میتوانیم در مجاورت فلاکت بسر بریم ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم. دروازه بغداد و سرزمین آن بر ما حرام است ما نمیتوانیم به آنجا داخل شویم و من به آنجا برنخواهم گشت و مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من از بلاد ابن هاشم روی برمیگرداند به علت گرمی شدید آفتاب و اگر در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشهایی که بدست دختران نوجوان قبیله برافروخته شده بود جرقه پرتاب میکرد. آنکه اسیر (آن حسنها) بود شتر خود را بر راه (لود) خرجان[1] ترغیب میکرد.

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیه امیر زناته ابوسعدی بقری هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه و زاب که به صورت رثاء تمسخرآمیزی سروده شده است:

سعدای زیباروی بامدادان با کاروان به وضعی رقت‌انگیز عزیمت کرد و گفت: ای کسی که از من میپرسی گور خلیفه زناتی کجاست این نشانه را از من بگیر و در گرفتن آن سست مباش.

و این ابیات نیز از شریف بن هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی بن مقرب روی داده است گفتگو میکند:[2]

(ماضی) خود سرآغاز سخن کرد و مرا گفت: شکرا ما از تو راضی نیستیم! و این اشعار مسافرت آنان را به مغرب و غلبه زناته را بر آن قوم نشان میدهد:

ابن هاشم چه دوست زیبایی بود که او را از دست دادم. و چه بسیار مردانی که پیش از من بهترین دوستان خود را از دست داده‌اند!

قصیده ذیل اثر طبع سلطان بن مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره‌های «بطون» قبیله ریاح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم و ارجمند بشمار میرفته‌اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که در زندان امیر ابوزکریا بن ابی حفص از نخستین سلسله موحدان افریقیه، زندانی بوده است:

(شاعر) هنگامی که اندک اندک تاریکی سپری میگردد و خواب بر پلک چشمانش حرام میشود میگوید: چه کسی به یاری دلی می‌آید که دوست و همدم جدایی ناپذیر درد و غم شده است.

و از اشعار متأخران ایشان گفتار خالد بن حمزهٔ بن عمر شیخ کعوب[3] از اولاد ابواللیل است او حریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش میکند و به شاعر ایشان شبل ابن مسکینانه بن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی به قوم و تبار خود افتخار کرده و آنان را بر اولاد ابواللیل برتری داده است.[1]

۱- خرجان نام تنگه‌ای است نزدیک مدینه. معلوم نیست کلمه (لود) نام چه محلی است. (از حاشیه دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

۲- در تمام نسخه‌ها و از آن جمله نسخه خطی «ینی جامع» ترتیب قرار گرفتن شعرها به همین صورت است، ولی در متن چاپ پاریس جای این شعر با شعر پس از آن عوض شده است.

۳- کعوب نام قبیله‌ای از اعراب مغرب است.

←

و هم یکی از شاعران آنان در امثال حکمت آمیز سروده است:

جستن چیزی که آنرا به چنگ نخواهی آورد کاری ابلهانه و اعراض از کسی که روی از تو برتافته است کاری درست است.

هرگاه ببینی مردمان دردهای خود را به روی تو بسته‌اند، بر پشت شتران سوار شو (یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را به روی تو میگشاید.

و در این بیت شبل (بن مسکینانه) انتساب کعوب را به ترجم[۲] یاد میکند:

پیران و جوانان خانواده ترجم، به واسطه شدت وحدت خویش از شکایت عموم مردم به هیجان می‌آیند.

در این قطعه خالد (بن حمزۀ)[۳] برادران خویش را سرزنش میکند که چرا به رعایت جانب ابومحمد بن تافراکین شیخ بزرگ موحدان برخاسته‌اند، ابومحمد کسی بود که از وظیفه حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و به عنوان کفالت ابواسحق بن سلطان ابویحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از وقایع نزدیک به عصر ما بشمار میرود:

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن میگوید و خطابه‌ای که لایق مردی خطیب است ایراد میکند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری میپردازد... .

و این اشعار اثر طبع علی بن ابراهیم است که در این روزگار از رؤسای عامر، یکی از تیره‌های «بطون» قبیله زغبه بشمار میرود. وی در این ابیات پسر عمان خود را سرزنش میکند که درصدد سروری دیگر افراد قبیله برآمده‌اند.

(علی بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کرده است.

۱- دسلان از ترجمه این ابیات و ابیات دیگری از شاعر مزبور در عتاب و وصف کاروانها به علت اختلاف نسخ بیش از حد صرف نظر کرده و یادآور شده است که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بی‌خبری اشعار را نوشته‌اند چنانکه تمام کلمات هر بیت با دیگری متفاوت است و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد و به همین دلیل نگارنده هم از ترجمه آنها صرف نظر کردم.

۲- در چاپهای مصر و بیروت برجم است و در نسخه خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان به استناد تاریخ بربر که در آن اعراب کعوب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است.

۳- پیش از این قطعه در تمام نسخ شعر (شبل) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمه دسلان پس از شعر «شبل» قطعه‌ای است که مؤلف آنرا به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد برحسب شیوه شاعران مغرب دیده میشود و از این رو در این ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت قطعه مزبور به «شبل» نسبت داده شده است، چه پس از شعر وی عنوان قطعه بعد چنین است: «و من قوله...» در صورتی که در شعر نخستین قطعه نام خالد در همه نسخ وجود دارد.

«این ابیات» مانند مرواریدهایی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشته ابریشمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.[۱]

و اشعار ذیل از اعراب صحرانشین[۲] نواحی حوران و زاده طبع زنی است که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی «قبیله» قیس همسوگندان قبیله خویش فرستاده و بدین وسیله آنان را به خونخواهی شوهرش برانگیخته است:

ام سلامه زن جوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بر او دل نسوزد دچار وحشت سازد.[۳]

[و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم متداول است. برخی از تیره‌های قبایل آن قوم به سرودن شعر میپردازند و گروهی هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع میورزند از قبیل بسیاری از رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان][۴].

موشحات[۵] و ازجال[۱] اندلس

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» مصراع اول بیت نخستین و در چاپهای مصر و بیروت تمام بیت مزبور وجود ندارد. دسلان می‌گوید: این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه نشد.

۲- در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است.

۳- شعر اینست:

تقول فتاة الحی ام سلامه   بعین اراع الله من لارثی لها.

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف میزند (و میگوید) خداوند میتواند کسی را که شکایت نمیکند پر از ترس و وحشت سازد.

۴- این قسمت که در چاپهای مصر و بیروت نیست از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس ترجمه شد و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد اشعار مزبور را دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن این قطعه چنان مغشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C و D و چاپ بولاق و ترجمه ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (پ) چنین است: قطعه ذیل را یکی از اعراب بادیه‌نشین قبیله حلبه که تیره‌ای «بطنی» از قبیله جذامی میباشد سروده است و قبیله مزبور اکنون در مصر سکونت دارد.

۵- موشحات در اشعار متقدمان بر فن جدیدی اطلاق میشود که مردم اندلس آنرا استنباط کرده و از این رو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده‌اند و در این نامگذاری به وشاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان است توجه داشته‌اند و اینگونه شعر را از نظر رشته‌ها و ابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند.

ابن سناءالملک در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات به دو گونه تقسیم شوند. الف- موشحاتی که آنها را بر اوزان اشعار عرب میسرایند. ب- گونه‌ای که دارای وزنی از اوزان مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.

و گونه‌ای که بر وزن اشعار عرب سروده میشود نیز دو نوع است:

←

اما متأخران[2] اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و مقاصد و فنون آن تهذیب شد و به منتهای زیبایی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا بنام موشح خواندند آنها رشته رشته و شاخه شاخه سخن را نظم میکنند و بر آنها و عروضهای آنها می‌افزایند و همه آنها را یک بیت مینامند و عدد قوافی این شاخه‌ها و اوزان آنها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می‌آورند.

و حداکثر ابیاتی که در این شیوه میسرایند هفت بیت است و هر بیتی مشتمل بر شاخه‌هاییست که عدد آنها به نسبت مقاصد و شیوه‌های گوناگون متفاوت است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار میبرند چنانکه در قصاید متداول است و این فن را به منتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می‌پسندند و ظریف میشمرند و طبقات عوام و خواص آن را به سبب سهولت فراگرفتن و نزدیکی شیوه آن به ذهن از بر میکنند.

قسمی که در اقفال و ابیات آن کلمه‌ای داخل نمیشود که به سبب کلمه مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که بر این شیوه باشند مورد توجه نیستند و بسیار کم رواج دارند... . و قسم دوم موشحاتی است که هیچیک از اجزای آنها به هیچ گونه‌ای از اوزان عرب بستگی ندارد و این نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد.

هر موشح از اقفالی تشکیل میشود که آنها را اسماط «رشته‌ها» نیز میخوانند و دارای ابیاتی است که به شاخه‌ها «غصنها» منشعب میشوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح میباشند.

و اقفال ابیاتی از شعرند که غالباً موشحات بدانها آغاز میگردند و بیش از هر بیت تکرار میشوند و به همین سبب آنها را «لازمه» میخوانند. اقفال مزبور در یک موشح دارای یک وزن و یک قافیه هستند و تغییر دادن آنها روا نیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که الفاظ آن دارای آهنگ باشد و بر شیوه شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرد» و مانند اینها از آن قفل به معانی دیگری از قبیل عشق یا مستی و جز اینها منتقل میشود.

ولی ابیات به منزله ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

و هنگامی موشح را تام گویند که به قفلی آغاز شود و بدان پایان یابد و این قفل شش بار در آن بیاید.

و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آنرا «اقرع» نامند و نمونه نخستین آن بر این شیوه است:

قفل: ایها الساقی الیک المشتکی   قد دعوناک و ان لم تسمع

بیت: و ندیم همت فی عزته   و بشرب الراح من راحته

کلما استیقظ من سکرته

قفل: جذب الزق الیه و اتکا   و سقانی أربعا فی اربع

و قفل در این موشح شش بار می‌آید و از این رو آنرا از نوع تام میشمرند. و «خرجه» آن چنین است:

قد نماجی بقلبی و زکا   لا تخل فی الحب انی مدع

رجوع به «ادباءالعرب فی الاندلس و عصرالانبعاث» تألیف بطرس بستانی ص ۷۱ و الموجز ج ۴ «الادب فی الاندلس و المغرب» ص ۹۷ شود.

۱- زجل (بفتح ز. ج) در لغت به معنی به شادی آوردن و بلند کردن آواز است و در تداول ادبیات اندلسیان بر نوعی شعر آهنگدار نظیر تصنیفهای امروزی یا تصنیفهایی که در رقص بکار میرفته، اطلاق میشده است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگهای بازاری و رقص آنها را: Seguedille یا Seguidilla مینامند که مأخوذ از زجل عربی است.

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

و مخترع آن در جزیره اندلس مقدم بن معافر نیریزی[1] از شاعران امیر عبدالله بن محمد بن مروانی[2] بوده است و این شیوه را ابوعبدالله احمد بن عبدربه صاحب کتاب «عقدالفرید» از وی تقلید کرده است، ولی با پدید آمدن متأخران در این اسلوب کسی نام آن دو را نمیبرد و موشحاتشان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان در این فن مهارت یافته عباده قزاز[3] شاعر معتصم بن صمادح[4] خدایگان المریه بوده است. و اعلم بطلیوسی[5] گفته است که وی از ابوبکر بن زهر شنیده است که میگفت: همه شاعرانی که به شیوه موشح شعر میگویند ریزه‌خوار و طفیلی عباده قزازند و از این گفتار وی تقلید می‌کنند.

ماه تمامی (شب چارده) است- خورشید بامدادان است- شاخه نو رسته‌ای در میان شن‌زار است-[6] بوی مشک میدهد- چه کامل اندام است! چه روشن و تابناک است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می‌افشاند.

ناگزیر- هر که بر وی دیده افکند- دلداده شد- و او را بدست نیاورد.

و گفته‌اند از معاصران عباده که در عصر ملوک طوایف بسر میبرده‌اند هیچ- کس در فن موشح سرایی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبه دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه[7] شاعر مأمون بن ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله[8] است. گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

۱- در چاپها و نسخ مختلف: معافر و معانی. و به عقیده دسلان صورت نیریزی صحیح‌تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیک شیراز بوده است. و در هر حال شاعر در نیمه دوم قرن سوم هجری میزیسته چه وی معاصر عبدالله مروانی بوده است. در نسخه خطی «ینی جامع» نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تأیید میکند.

۲- عبدالله مروانی هفتمین خلیفه بنی امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری به خلافت رسید.

۳- متوفی به سال ۴۲۲ ه (۱۰۳۰ م).

۴- محمد بن معن بن محمد بن احمد صمادح مکنی به ابویحیی و ملقب به معتصم تجیبی صاحب المریه (Almeria) و بجایه (Bougie). و صمادحیه از بلاد اندلس است وی به سال ۴۴۴ هجری به سلطنت رسید و در سال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

۵- عبدالله بن السعید معروف به اعلم بطلیوسی (Bodajoz) عالم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی به سال ۵۲۱ هجری درگذشت.

۶- برای آشنایی خوانندگان به اسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم. شمس ضحی. غصن نقا. مسک شم

ما اتم. ما اوضحا. ما اورقا. ما انسم

لاجرم. من لمحا. قد عشقا. قد حرم

۷- در ترجمه دسلان راسو و در نسخه خطی «ینی جامع» راسه و در چاپهای مصر و بیروت راس است.

8- Tolède.

چنگ بدیع‌ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه‌زارهای بوستانها را سیراب کرد. و پایان آن را نیز نیک سروده است:

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون نیستی، سپاهیانی که گروه‌های سواره را به هراس می‌افکنند[۱].

سپس در این فن میدان مسابقه دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار فرمانروایی نقابداران (مرابطان) بود و بدایعی در آن پدید آوردند. و نامداران این میدان عبارت بودند از: یحیی بن بقی[۲]، و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی[۳] این گفتار اوست:

چگونه میتوانم به شکیبایی راه بیابم- و حال آنکه نشانه‌های راه غم‌انگیز است. کاروان (هم اکنون) در میانه صحرا- با نرم‌تنان شرمگین رهسپار است و دور میشود.[۴] و تنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند که گروهی از موشح سرایان در اشبیلیه[۵] انجمن کرده و هر یک موشحی در منتهای استواری و زیبایی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که به انشاد موشح آغاز کرد اعمی تطیلی بود و او همینکه موشح مشهور خود را بدینسان آغاز کرد: خندان است از لؤلؤ.

هنگامی که پرده برگرفت ماه تمام پدیدار شد- روزگار (جهان) برای در برگرفتن او تنگ بود- دل من او را در بر گرفت.[۶]

ابن بقی بیدرنگ موشح خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند.

و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن زهر میگفت: هرگز بر سخن موشح- سرایی حسد نبردم مگر بر این گفتار ابن بقی که گفته است:

مگر احمد را در آن پایگاه بلند بزرگواری- نمی‌بینی که هیچکس بدان نمیرسد؟

او (به منزله خورشیدی است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند او را بما نشان ده؟[۱]

۱- العود قد ترنم بابدع تلحین
و سقت المذانب ریاض البساتین
تخطر ولش مسلم عساکر المأمون
مروع الکتائب یحیی بن ذو النون ن. ل: شقت المذانب.

۲- یحیی بن عبدالله بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ از مردم قرطبه (Cordou) اندلس که دارای موشحات بدیعی است. وی به سال ۵۴۰ ه (۱۱۴۵ م) درگذشت.

۳- ابوجعفر بن عبدالله تطیلی منسوب به تطیله شهری به اندلس که صاحب نفح الطیب وی را بدان شهر نسبت داده، ولی صاحب (قلائدالعقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است. وی بین قرن چهارم و پنجم هجری (قرن دهم و یازدهم میلادی) میزیسته و به شعر و نثر و توشیح شهرت یافته است. (از ادباء العرب فی الاندلس ص ۸۷).

۴- کیف السبیل الی صبری- و فی المعالم- اشجان- و الرکب وسط الفلا- بالخرد النواعم- قد بانوا. (بان- ن. ل).

5- Seville.

۶- ضاحک عن جمان- سافر عن بدر- ضاق عنه الزمان- و حواه صدری.

←

و در روزگار آن دو شاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشح سرایانی که موشح‌های دلپسند و مطبوع میسرود ابوبکر ابیض[۲] بود و حکیم ابوبکر بن باجه[۳] سراینده آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف این است که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت[۴] خدایگان سرقسطه[5] حاضر شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه‌خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که آنرا بخواند و آغاز آن چنین است:

هر چه میخواهی دامن کشان بخرام- و مستی[۶] ما را به مستی بپیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای، امیر بلند پایه ابوبکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن تیفلویت رسید بانگ برآورد: چه شادی بزرگی! و جامه خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو به پایان رساندی. و آنگاه سوگندهای مؤکد یاد کرد که نباید ابن باجه بخانه خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناک شد و چاره‌ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به خانه رفت. و ابوالخطاب ابن زهر گفته است: در مجلس ابوبکر ابن زهر[۷] سخن از ابوبکر ابیض موشح سرایی که نام او یاد شد به میان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی‌اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت: چگونه بی‌اهمیت میشمری کسی را که میگوید:

۱- اما تری احمد- فی مجده العالی- لا یلحق- اطلعه الغرب- فأرنا مثله- یا مشرق.

۲- ابوبکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ ه (۱۱۴۹ م) (از ادباء العرب ص ۸۷).

۳- ابوبکر محمد بن باجه تجیبی سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صائغ از ادیبان و شاعران موشح سرا بود و وزارت امیر ابوبکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت میکرد برعهده داشت. وی در شهر فاس بسال ۴۳۳ ه (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از ادباء العرب ص ۷۸ و رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل ابن الصائغ و ابن ماجه شود).

۴- این لقب استهزا آمیز- به معنی «پسر کره مادیان سه ساله» است و کلمه تیلفویت از لغات عربهای بربر است و او برادر زن پادشاه مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابراهیم بود. (از حاشیه دسلان ص ۴۲۶ ج ۳).

5- Saragosse.

۶- ن. ل: سپاس.

۷- در چاپهای مصر و بیروت ابوبکر بن زهیر است، ولی صحیح صورت متن است که از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نقل شده است و بطرس بستانی آرد: ابوبکر محمد ابن زهر اشبیلی از بهترین نوابغ خاندان زهر که در اندلس به فضل و ادب نامور بوده‌اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و به دربار مرابطان و آنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ ه (۱۱۱۳ م) متولد شده و در آخر سال ۵۹۵ ه (۱۱۹۸ م) مسموم گردیده و درگذشته است. (از ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث ص ۷۷).

نوشیدن باده بر روی سبزه‌زارهای پر از گلهای گاو چشم به من لذت نمی بخشید، اگر (دل‌انگیز) کمر باریکی نمی‌بود. که هرگاه بامداد یا عصر بازگردد میگوید: چرا می به گونه‌ام سیلی زد، و باد شمال وزید. اما بی درنگ قامت آزاد آن شاخه نورس کج شد و من او را در زیر روپوش خود جای دادم.

او از موجوداتی است که دلها را غارت میکنند.

میخرامد و ما را به شک و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاههای پر ناز و کرشمه‌ای که ما را به گناه میراند.

و فغان از آن لبان گندمگونی که در زیر آنها دندانهای ظریف و تابانی نهان است، دندانهای تگرگ مانندی که تشنگان را سیراب میکند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

عاشقی که پیمان عشق را هرگز نمیشکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است- و حال آنکه وی در حال هجران است.[۱] و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند مانند: محمد بن ابوالفضل بن شرف[۲] و دیگران. حسن بن دویریدۀ گوید: حاتم بن سعید را دیدم که بدینسان موشحه‌ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود.

و ابن هردوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی به خدا باز آی.

و ابن موهل که گوید:

عید هنگامی نیست که جامه ابریشمین و زیبا بپوشند و عطریات ببویند، بلکه عید هنگام دیدار یار است.

دیگر ابواسحق دوینی.[۳] ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: روزی بر ابن زهر[۱] داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامه بادیه‌نشینان بر تن داشت، زیرا در حصن استپه[۲] بسر

۱- متن شعر چنین است: ما لذلی شرب راح- علی ریاض الاقاح- لولا هضیم الوشاح- اذا اسا (ن. ل. اتی. انثنی) فی الصباح- او فی الاصیل- اضحی یقول- ما للشمول لطمت خدی- و للشمال- هبت فمال- غصن اعتدال ضمه بردی- مما اباد القلوبا- یمشی لنا مستریبا- یا لحظه ردنوبا (ن- ل: زدذنوبا)- و یا لماه الشنیبا- برد غلیل- صب علیل- لا یستحیل- فیه عن عهد- و لا یزال- فی کل حال- یرجو الوصال- و هو فی الصد.

۲- ظاهراً منظور مؤلف از محمد بن ابوالفضل بن شرف ابن شرف محمد بن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار میرفته و او را با ابن- رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است- از او است: کتاب ابکارالافکار در ادب، منظوم منثور. (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

۳- دسلان مینویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی و ابن سعید».

←

میبرد، ابن زهر مرا نشناخت، و من در پایین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بـه میـان آمـد و مـن از موشحه‌ای که سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمه تاریکی از دیده سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید میشود. و ساق (کناره) جویبار به حله‌هـای سـبز آراسته شده است که از وادی‌ها برخاسته‌اند.

ابن زهر برخاست و گفت: تو این شعر را سروده‌ای؟ گفتم آزمایش کن.

گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: به مقام برتر آی. بخدا ترا نشناختم. ابن سـعید گوید: ابوبکر ابن زهر سرآمد شاعرانی است که من ملاقات کرده‌ام، موشحات او در شرق و غرب انتشار یافتـه است. و نیز گوید: «ابن سعید» از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگـر از تـو بپرسند، بدیع‌ترین شعری را که از نوع موشحات سروده‌ای کدام است چه پاسخ میدهی؟ گفت ایـن ابیـات را میخوانم:

چرا این شیدای عشق، از سر مستی به هوش نمی‌آید؟ اوه! چه انـدازه او مسـت اسـت! (بـی‌آنکـه بـاده بنوشد. چرا غمزده‌ای که شیفته دیار خویش است این همه برای وطن بانگ و زاری میکند؟)[۳].

آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده‌ایم به ما باز میگردد؟

و آیا[۴] از نسیم خوشبوی، مشک دارین[۵] برخوردار میشویم؟ و آنگاه که[۶] جایگاه زیبا و شادی بخشی بـه ما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پر شاخ و برگی بر آن سایه افکن[۷] باشد و آب در حـالی که روان است بر روی آن سبزه‌ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

و پس از وی ابن حیون شهرت یافته است و او سازنده تصنیف (زجل) معروفی است که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری[۸] در زه می‌نهد.

به هرگونه که بخواهد، خواه با دست و خواه با دیده.

و هم درباره دو چشم[۱] «تیرانداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیرانـداز مـاهری آموخته گشته‌ام.

۱- در چاپهای مصر ابن زهیر.

۲- حصن Estepa در ناحیه اشبیلیه «Seville» واقع است.

۳- این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخه خطی «ینی جامع» جای آن سفید است.

۴- در چاپ پاریس بجای «او نستفاد» «اذ یستفاد» است.

۵- دارین بندری است در بحرین که بدان مشک از هند وارد میکنند (از اقرب الموارد).

۶- در چاپ پاریس بجای: واد، و اذ. آمده است که صحیح‌تر بنظر می‌رسد.

۷- «اظله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

۸- «سهمه» «پ» بینهم. (ب- د) و من صورت نخست را برگزیدم.

و لحظه پیکار را فرو نمی‌گذارم.

با دو دیده‌ام همان وظیفه‌ای را ایفا میکنم که با دستانم هنگام تیراندازی انجام میدهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غرناطه مهر بن فرس نیز شهرت یافته بود.

ابن سعید گوید: این اشعار از اوست: به خدا خوش است روز شادی بخشی که بر روی چمن‌زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذراندیم.

آنگاه بسوی دهانه خلیج متوجه شدیم، از باده زرین رنگی که به مشک مهر شده بود، بوی خوش در فضا میپراکندیم.

و در آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می‌پیچید.

وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! و همزمان وی (مهر بن فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف[۲] بود ابن سعید از پدر خود نقل میکند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن فرس از جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بنشین و مرا این همه شرمسار مکن!

ابن فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بپای نخیزم: بگو ببینم! آیا دلهای شیفتگانی که به تیر نگاه‌ها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون[۳] را نام برد که در مرسیه[۴] میزیسته است. ابن رائس[۵] گفته است که یحیی خزرجی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه‌ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی میتوان موشحه نامید که خالی از تکلف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟

گفت: چون این موشحه من.

ای یاری که مرا به فراق مبتلا کرده‌ای! آیا به وصال تو راهی میتوانم بیابم؟ و آیا این دل رنجدیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر از این گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالک است که در غرناطه بسر میبرد.

ابن سعید گوید: پدر من این گفتار وی را بسیار مورد تحسین قرار میداد:

۱- در چاپهای مصر و بیروت «فی القصیده» و در چاپ «پ» «فی القضیتین» است و صحیح فی العینین است که در «ینی» آمده است. در چاپهای مصر و بیروت علقت بجای «خلقت» غلط است و چنانکه دسلان مینویسد: (ص ۴۳۰ ج ۳) تخل و تعمل را باید نخلو و نعمل به صورت متکلم مع الغیر بخوانیم که در لهجه عامه مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است همچنین در لهجه عوام آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای: فلیس استعمال میشده است.

۲- «بضم م- فتح ط- کسر- ر مشدد» «پ» «بفتح م- ر «د».

۳- ابن جرمون «د».

4- Murcie.

۵- ابن راسین «د».

سیل بامداد، در سوی خاور به دریایی در سرتاسر افق برگشت.

زاریها و بانگهای کبوتران روی آورد «و بلند شد».

آیا آنها از غرق شدن در این سیل می هراسند.

و از این رو سحرگاهان بر برگهای درختان اشک میریزند.

و در همان روزگار ابوالحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافته است. ابن سعید گوید: پدرم میگفت از سهل بن مالک شنیدم که به ابوالحسن گفت: این ابن فضل! تو با این سخنان خود بر موشح سرایان برتری جسته‌ای: دریغا: بر روزگاری که گذشته و از دست رفته، بر آن شامگاهی که عشق مرا به فراق و جدایی گرفتار ساخت.

و برخلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

و بر فراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابه منزل یار را بدرود میگفتم و در عالم خیال بر نشانه‌های ویرانه آن بوسه میزدم.

و هم ابن سعید گوید: شنیدم ابوبکر صابونی به کرات موشحات خود را بر استاد ابوالحسن دباج[1] انشاد می‌کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سوگند به عشق صاحب خردی[2] یاد میکنم.

که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی‌یابد.

و بدینسان گمان می‌کنم این شب دراز مرا فردایی نیست. فریاد زدم که مگر تو ابدی هستی یا مگر بالهای «ستاره» نسر مقراض شده است؟

که دیگر ستارگان آسمان از جای خود نمی‌جنبند؟

و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است:

بحال عاشق بیمار و غم زده‌ای درنگرید

که پزشک او را رنجور ساخته است وای بر او!

محبوبش از وی دوری میجوید.

و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می‌کند.

آری خواب از دیدگانم پریده است، ولی من جز برای از دست دادن خواب و خیال «معشوق» گریه نمیکنم[1].

۱- زجاج در چاپ «د» غلط است.

۲- اشاره به آیه ۴ سوره والفجر.

←

[در آن روز وصال او چنانکه میخواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی! از این رو نمی‌توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه به صورت واقعی و خواه در عالم خیال سرزنش کنم].

و در میان مردم عدوه (موریتانی)[۲] ابن خلف جزایری[۳] در فن موشح سرایی نامور میباشد و او سراینده موشحه مشهور است:

دست بامداد آتشزنه روشنایی را در مجمر گل برافروخت.

دیگر از شاعران آن ناحیه «موریتانی» ابن خزر[۴] بجائی[۵] است که در موشحه‌ای گوید:

روزگار دندان موافق نشان میدهد.

درود بر تو باد به لبخند آن.

و از آثار دلپذیر متأخران موشحه ابن سهل[۶] است و او شاعری است که نخست در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحه وی بدینسان آغاز میشود:

آیا آهویی که در مأمن بی‌گزند بسر میبرد کمین کرده است تا دل عاشق شیدا را که بدو پناه آورده از سایه‌بان[۷] منع کند؟

از این رو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در تب و تاب است.

و دوست ما وزیر ابوعبدالله بن خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت موشحه‌ای به همین اسلوب بدینسان سروده است: فزون باد ترا باران، هنگامی که میبارد. ای روزگار وصل در اندلس! وصل تو جز خواب و خیال یا فرصت مناسب زودگذری بیش نبود.

آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکنده ما را برحسب دلخواه و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و به هر سوی که ترسیم می‌شد حرکت میکرد.

در حالی که گروههایی «از آرزوها» را چه یک به یک و چه دو به دو و مانند جماعاتی که در موسم «حج» به مکه سفر می‌کنند حرکت میداد.

باران سرتاسر سبزه‌زارها را تابناک ساخته است و از این رو گلها در آن جامه درخشان لبخند میزنند.

۱- از اینجا تا آغاز: و چون فن موشح سرایی در میان مردم اندلس رواج یافت... که یک برگ می‌باشد در نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

2- Mauritanie.

۳- منسوب به الجزیره.

۴- هزر (ن. ل).

۵- منسوب به بجایه «Bougie».

۶- ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهایی بود که ادبیات عرب را فراگرفت و آنان را «مستعرب» میخواندند وی در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود. ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۶۴۹ ه (۱۲۵۱ م) درگذشت و گویند غرق شد. (از ادباء العرب ص ۹۰).

۷- ترجمه مکنس است که به معنی: جای باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای می‌گیرند. از (اقرب الموارد).

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماءالسماء» سیراب میشود. یا «گلهای نعمان از باران روایت میکنند».

همچنان که مالک از انس (پدر خویش) روایت میکند[۱].

حسن و زیبایی بدان جامه راه راه و مطرزی درپوشید که از آن بر ظریفترین جامهها مفاخره میکند.

در شبهایی که «تیرگی» راز عشق را نهان میساخت، اگر رخسارهای تابنده مهرویانی نمیبود که چون آفتاب میدرخشیدند.

جام که همچون ستارهای در آن شب تیره میدرخشید در یک حرکت مستقیم و با تأثیر فرخندهای، خم شد و پایین آمد «بسوی دستهای ما».

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نمیشد جز اینکه زودگذر بود و مانند یک چشم بر هم زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود[۲]، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی که در کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان به دقت به ما مینگریستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر میکرد؟

برای کسی که «از قیود» رهایی یافته و بوستان «دلربا» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهتر از این ممکن است او را دلخوش کند»؟

گلها فرصتها را از او میربایند و از شری که در امان نبود هم اکنون آسوده است.

در این هنگام آب جویبار با سنگریزهها «که در کف آن است» راز و نیاز میکند. و یاران هر یک با دلداده خود گوشه تنهایی را برگزیدهاند.

آنها گلها را با دیده غیرت و رشک مینگریستند.

«چون گلها را از دلارام خود زیباتر مییافتند» و از خشم جامهای (سرخ رنگ) بر تن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.

مورد[۳] را میبینی که همچون خردمند و دوراندیشی با دو گوش اسب استراق سمع میکند[۴].

۱- شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی: ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد: زیرا «روی» (بفتح ر- و) در مصراع اول به معنی روایت کرد آنرا «روی» (بکسر ر- فتح ی) بخوانیم به معنی سیراب شده است میباشد در صورت نخست با «یروی مالک عن انس» در مصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماءالسماء» در همان مصراع. و نعمان هم به معنی شقایق و هم نام پسر «ماءالسماء» پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در معنی اخیر با «مالک» در مصراع دوم مناسبت پیدا میکند. و راستی روایت شقایق از باران، در گلها و حسن منظر آن پدیدار است.

۲- هنگامی که الفت و دوستی اندکی به ما لذت میداد (ن. ل).

۳- شجر الآس.

۴- شاعر برگهای مورد را به گوش اسب تشبیه کرده است.

ای مردم محبوب قبیله‌ای که بر ساحل وادی غضا[1] اقامت دارید و جایگاه شما در دل من است! عشـق من این فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.

من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن باشید.

پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دلداده‌ای را که به شما پناه آورده است از رنج و غم برهانید.

از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را از هم می‌گسلد، بار دیگـر زنـده کنید.

عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شما وقف کرده است. آیا شـما بـه ویرانـی وقـف راضـی میشوید.

دلبری از قبیله شما به سبب تلقینات آرزوها به دل من نزدیک است. هر چند «به ظاهر» او از من دور میباشد.

ماهی است که از برآمدن او در مغرب تیره‌بختی شیفتگانش پدید آمده است در حالیکـه آن مـاه خـود نیک بخت است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.

با نگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای میگیرد و آنرا جولانگاه خود میسازد.

تیر «نگاه» را راست و نامگذاری کرد[2] «بنام هر که بخواهد او را شکار کند» و دل مرا هـدف سـاخت و همچون صیادی آنرا به غارت برد.

اگر ستم پیشه است و امید از دست برفت و دل دلداده‌اش از شوق میگدازد بـا ایـن همـه او نخسـتین محبوب جان است. و در عشق نمیتوان برای دلآرام گناهی قائل شد.

فرمان او در همه سینه‌ها و دلهایی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته اسـت کـارگر و نافـذ اسـت و آنـرا بجان می‌پذیرند.

نگاه او «برای رسیدگی» به قضاوت پرداخت، ولی از روی هـوی و هـوس داوری کـرد و جانـب دلهـای ناتوان را در نظر نگرفت.

در دادخواهی ستمدیده را بجای ستمگر می‌گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان کیفر می‌دهد.

دریغا بر دل من! که هرگاه باد صبا میوزد، اندوه نوینی از شوق دلداده بدان باز می‌آورد:

در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است: «عذاب من هر آینه سخت است»[1].

۱- غضا: وادیی است به نجد. (منتهی الارب). و نیز به معنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خاردار دارای آتشی بسیار سوزان و پر دوام و شاید منظور در بیت، وادی پر غضا است.

۲- ن. ل: تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت و هدف اول من بود..

←

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم به سبب غمها و دردها در رنج بی‌پایانی است. و آنچنان درد درونم در سوز و گداز است، که گویی آتش در گیاه خشک افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگی من همچون باقیمانده روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست.

ای دل! به فرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو! و وقت را به بازگشت و توبه بگذران.

یادآوری روزگار گذشته را فرو گذار، روزگاری که در آمیخته با خشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزاده» پسندیده خویی سخن به میان آور که الهام شده توفیق در قران است.

بخشنده کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبرد همچون شیری برزین است و گاه بزم مانند ماه تمام در محفل میدرخشد.

پیروزی آنچنان بر او نازل میشود که وحی به روح القدس نازل میشد.

* * *

اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده‌اند، آثار تکلف نمودار است و از بهترین نمونه‌های آنها موشحه ابن سناءالملک مصری است که در شرق و غرب شهرت یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من پرده نور را از چهره برافکنده است مشک «زلف» بر کافور در روی گلنار دیده میشود.

ای ابرها! تپه‌ها و پشته‌ها را تاجدار کنید و آنها را به زیورها «گلها» بیارایید.

پیچ و خمهای جویبارها را دست بند آنها قرار دهید!

* * *

و چون فن موشح سرایی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی به علت روانی نوع و زیبایی شکل و ترصیع اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم «شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبک شعرها سرودند و به زبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی‌آنکه به اعراب (حرکات آخر کلمه) مقید باشند و فن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام «زجل» (تصنیف) خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را همچنان حفظ کرده‌اند و برحسب مقاصد و مضامینی که می‌اندیشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

و از این رو انواع قابل تحسین و شگفتی به یادگار گذاشته‌اند، و برحسب زبان غیر فصیح خود (نسبت به زبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت در این اسلوب بدست آورده‌اند و نخستین کسی که این شیوه

۱- إِنَّ عَذابِی لَشَدِیدٌ ۱۴: ۷.

زجل سازی را ابداع کرده ابو بکر ابن قزمان[1] است. و هر چند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده‌اند لیکن شیرینی اسلوب. و قالبریزی متناسب معانی در الفاظ دلپسند، و زیبایی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن قزمان[1] پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سرآمد و پیشوای کلیه زجل‌سازان بشمار میرفته است.

ابن سعید گوید: «من دیدم زجلهای وی را در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

و هم گوید: و از «ابوالحسن بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل‌سازان این عصر شنیدم که میگفت:

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به چنین بدیهه‌گویی حیرت‌آوری که ابن قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده است، قادر نبوده‌اند:

وی روزی با برخی از یاران خود به گردش میرود و با آنان در زیر سایه‌بانی می‌نشیند. روبروی ایشان مجسمه شیری از سنگ مرمر بوده است و از دهن آن آب بر روی تخته‌های سنگی فرو میریخته که پلکانی را تشکیل میداده‌اند. ابن قزمان میسراید:

سایه‌بانی بر روی تختی (صفحه‌ای) ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است.

و شیری که ماری را بدرشتی ساق بلعیده است و دهان خود را همچون انسانی که در حال هکچه زدن باشد باز کرده است.

«و آن مار» از آنجا «دهان شیر» غرش کنان بر روی تخته سنگها دوان و گریزان است.

و ابن قزمان با اینکه معمولاً در قرطبه[2] سکونت داشت، ولی به اشبیلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی به تماشای رودخانه آن شهر میرفت.

روزی گروهی از زجل‌سازان نامور برای تفرج و تفریح در آنجا گرد آمده و بر فراز رودخانه به گردش پرداخته بودند، پسر بچه زیبارخی از خاندانهای بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همه ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند به سرودن زجلهایی در وصف حال آغاز کردند و عیسی بلیدی گفت:

دل من میخواهد خود را «از جور معشوق» برهاند، در حالیکه از دست رفته است و عشق هنوز آنرا به «مهلکه» نزدیک میکند.

۱- ابن قزمان: ابوبکر محمد وزیر عبدالملک بن قزمان یا ابوبکر عیسی بن عبدالملک بن قزمان مغربی قرطبی. در جوانی به خدمت متوکل آخرین فرمانروا از بنی افطس در بطلیوس پیوست و سفرهای چند در اندلس کرد و شهر اشبیلیه و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراک کرد. موشحات بسیاری به زبان عامه داشته و نیز نوعی دیگر از شعر موسوم به زجل از اقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه‌ایست دیوان او به سال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخه پتروگراد طبع و منتشر شده در قلائدالعقیان فتح بن خاقان و تحفةالقادم ابن ابار و کتاب الذخیره ابن بسام نام او مسطور است. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (از لغت نامه دهخدا).

2- Cordoue.

این بیچاره‌ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده شده است ببینید، به سبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

بی‌شک اگر آن چشمان زیبای سیاه غایب شوند دل مرا غمزده و افسرده میکنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته‌اند.

آنگاه ابوعمرو زاهد اشبیلی[۱] گفت:

دلربایی آغاز کرد، و این عشق است که او را به ربودن دلها وامیدارد و اصرار دارد دلها را شکار کند.

می‌بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار برمی‌انگیزد؟

هوس کرد عشق را بازیچه خود سازد. و از این بازی او، گروه بسیاری از مردم هلاک شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

روز خوشی است! همه بینندگان از زیباییهای آن درشگفتند و آنرا میستایند

می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.

هنگامی که دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته‌اند شایسته‌تر برای من این است که به شکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریب را تماشا کنم.

آنگاه ابوبکر بن مرتین گفت:

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانه دل‌انگیزی که در آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهی‌ها را شکار نکرده است، بلکه دام او پر از دلهای مردم است.

سپس ابوبکر ابن قزمان سرود:

هنگامی که «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا میزند، می‌بینی چگونه ماهیها خود را بدان سو پرتاب میکنند؟

آنها نمی خواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچک دلاویز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف[۲] اسود بود که زجل‌های بسیار نیکویی داشت یکی از زجلهای وی بدینسان آغاز میشود:

من که همیشه از گرفتاری می ترسیدم. سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا به سرنوشت غم‌انگیزی دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

هنگامی که به آن گونه‌های نجیب زیبا مینگری، سرخی سراسر آن را فرا میگیرد.

ای جوینده کیمیا! اکسیر در چشمان منست که به سیم مینگرد و آنرا به زر تبدیل میکند.

۱- ابوعمر بن زاهر اشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابوعمر زاهد اشبیلی (نسخه خطی «ینی جامع»).

۲- ن. ل: مخلف.

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان مدغلیس[۱] بود و او را در این شیوه شعر آثار شگفتی است. چنانکه در زجل مشهور خود گوید:

باران نرمی می‌بارد و شعاع آفتاب میدرخشد
آن یک سیمین و این یکی زرین جلوه‌گر شده است.
گیاه‌ها سیراب و سرمست میشوند و شاخه‌های درختان در رقص و طربند
«آنها میخواهند بسوی ما بیایند اما شرمگین میشوند و میگریزند»[۲]

و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست:
روشنایی تابید و ستارگان سرگردانند.
برخیز که با هم خستگی و افسردگی را از خود برانیم.
مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین‌تر است.
ای آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی، مورد ملامت قرار میدهی خدا ترا به آنچه میگویی مقلد کند.
تو میگویی این گناه، گناه دیگری تولید میکند.
و خرد را تباه میسازد
البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی ترا به این گفتارهای بیهوده با من واداشته است؟
تو رهسپار حج و زیارت شو،
و مرا به نوشیدن خود رها کن،
برای کسیکه قدرت و استطاعت ندارد،
نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مزبور در اشبیلیه «ابن جحدر» پدید آمد و او کسی است که بر دیگر زجل‌سازان هنگام فتح میورقه[۳] برتری یافت و علت آن زجلی بود که آغاز آن چنین است:

هر که با توحید دشمنی کند به شمشیر نابود میشود من از کسانیکه با حق خصومت میورزند بیزارم.

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاگرد او یعتع[۴] را دیدم و یعتع گوینده زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغیس است.
۲- این شعر در چاپ پاریس نیست.
3- Majorque.
۴- این نام شناخته نشد و در چاپها و نسخه‌های مختلف به صورتهای زیر آمده است: یعبع. معمع. بعثع. عیع. یعیع.

کاش به دیدار دلدارم نائل می‌آمدم تا گوش او را می بوسیدم و آهسته این پیام کوچک را به وی میرساندم:

چرا گردن آهو را به عاریه گرفته و دهان جوجه کبک را ربوده‌ای؟

و پس از گروه مزبور ابوالحسن سهل بن مالک پیشوای ادب در عرصه زجل- سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابوعبدالله بن خطیب سرآمد شاعران است و به اتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت اسلام شمرده میشود و از بهترین اشعار وی در این سبک زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

باده را در جامها درآمیز و آنرا برای من پر کن و پیاپی در ده.

ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا بر باد دهند.

و از سخنان وی بر طریقه صوفیان که به سبک یکی از آن گروه «بنام» ششتری[۱] سروده است این زجل است:

از طلوع «آفتاب» تا غروب آن به یک غزل درآمیخته است: هر آنکه نباید در عالم وجود باشد درگذشت و آنکه باید بماند باقی ماند.

و نیز از بهترین آثار او در همین اسلوب زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

ای پسرک من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار میرود.

و هنگامی که به تو نزدیک شوم، کشتی امیدم به ساحل میرسد[۲] - و در عصر وزیر ابن خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبدالعظیم از مردم وادی آش[۳] می‌زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی است که آنرا به اقتضای زجل مدغلیس:

«روشنایی تابید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

ای رندان اسرافکار! هنگام سرمستی و شیدایی فرارسید، زیرا خورشید به برج حمل فرود آمده است «فروردین ماه آمده است» هر روز مستی و جنون را از سر گیرید و مبادا خرد و دوراندیشی را میان آن فاصله سازید.

بسوی «شنیل»[۴] بشتابیم، و در آنجا بر روی چمن‌زارهای خرم و سرسبز به باده‌گساری و مستی دست یازیم.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویزتر است.

۱- شاید منظور: شبستری است که در نسخ بدین صورت درآمده است.

۲- خویشاوندانم را فراموش میکنم. (ن. ل).

3- Guadix.

۴- Xenil نام رودخانه‌ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنبل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارالکتاب اللبنانی غلط است.

در اینجا سرزمین پهناور همواریست به مسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هـر سـوی، هرگز نشانه‌ای از گرد و غبار در آن نمی‌یابی و حتی به اندازه‌ای که سرمه میکنند گرد و خـاک در آن یافـت نمیشود.

و چگونه بدینسان نباشد در صورتی که هیچ جایگاه آبادی (به اندازه یک برگ کاغذ) وجود ندارد مگـر اینکه «از فزونی گل و ریحان» چراگاه زنبور عسل است.

و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامه مردم اندلس آنرا برگزیـده‌انـد و بـدان شیوه شعر میسرایند. حتی آنها در سایر بحور پانزده‌گانه نیز همین اسـلوب زجلـی را تـرجیح میدهنـد، ولـی همان لغت محلی و عامیانه را در همه بحور بکار میبرند و اینگونه سخنان منظوم را شعر زجلی مینامند مانند گفتار این شاعر اندلسی:

روزگارها و سالهاست که به چشمان سیاه تو عشق میورزم اما ترا نه با من مهربانی است و نه دلی نـرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو به چه سرنوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کوره آهنگران است، که اشکهای آن جاریست و در درون آتش میگدازد و پتکها از چپ و راست «بر آن کوبیده میشود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است «که مسلمانان با آنان بجنگند» ولی تو با دلهای عاشـقان میجنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیـب ابوعبیـدالله لوشـی[۱] بـوده اسـت و او راسـت قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر را میستاید:

بامداد برآمد، ای همدم من برخیز صبوحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.

فجر همچون سیم گداخته‌ای از ملاقات شب، سرخی شـفق را نمـودار سـاخته اسـت. برخیـز بـدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپید و پاکیزه «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شـفق زریـن اسـت؟ این سیم سکه‌ایست که در نزد بشر رایج است و چشمهای «زیبا» از آن کسب نور میکنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند.

و به خدا که زندگی فراخ[۲] بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنـار اسـت تـا بـر خوابگاه وصال، دلداگان یک دیگر را در آغوش گیرند.

روزگار پس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده است[۱].

۱- الالوسی (ن. ل) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان مینویسد: ابوعبدالله محمد لوشی پزشک معتبری بشمار میرفته و در مصر بسال ۶۶۰ ه (۱۲۶۲ م) و بقولی در سال ۶۷۰ درگذشته است.

۲- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» الغنی و در چاپهای مصر و بیروت (الفتی) است.

←

و آن چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چشیدند هم اکنون «بنینوا»[۲] مینوشند و غذای خوب میخورند رقیب گفت: شگفتا! چرا این همه در عشق و شراب غرق شده‌ای که همواره در حال زاری دیده میشوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت شدند. گفتم ای قوم از چه در شگفت هستید؟

من جز با دلبر زیبا روی نرمخویی عشق نمیورزم به چه علت او را «مرا» به کفر نسبت میدهید یا تکذیب میکنید جز شاعر ادیب دیگری از حسن و زیبایی بهره‌مند نمیشود. دختر باکره را برمیگزینند و زن بیوه را فرو میگذارد. راست است که جام «باده» حرام است.

آری باده بر کسی حرام است که نمیداند چگونه آنرا بنوشد. و گناه خردمندان و متفکران یا رندان لاابالی آمرزیده میشود، اگر چنین گناهی مرتکب شوند. این است آن دلبری که زیبایی وی مرا مفتون کرده است، ولی من نمی‌توانم با بیان زیبا و الفاظ فریبنده او را مجذوب کنم.

آهوی تابانی است که آتش را خاموش میکند، ولی دل من در آتش خاموش ناشدنی[۳] «عشق» زبانه میزند. غزالی است که همینکه بدل شیران مینگرد آنرا بی درنگ میرباید.

آنگاه هرگاه لبخندی بزند آنها را زنده میکند و پس از آه و زاری می‌خندند و شادی میکنند.

دهان کوچک[۴] چون حلقه انگشتری و دندان درخشان او به منزله خطیبی است که ملت را به خواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید در مرجان «نشانده شده» دوست من! کدام جواهرساز بی‌آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟

و ابرویی[۵] که هر چه میخواهد میکند.

آنان که آنرا به مشک تشبیه کرده‌اند راه خطا پیموده‌اند. ناز و کرشمه‌ای میکند که شبهای هجر من همچون پر غراب تیره و تار میشود و به سبب آن دچار غربت و وحشت میگردد.

۱- مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف به صورتهای زیر آمده است:

و الی کتفتو من یدیه عرقبوا: دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمه ترکی).

و لیش لیفلت «کیفلت- کسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) و از دو دست او عقرب رها نمیشود.

ولش لیفلت من یدیه عقربو نسخه خطی «ینی جامع». واش کمقلته من یریه عقربو. که معنی هیچیک آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمه آن در متن صرف نظر کرده است.

۲- یا بنین یا ابن نوعی قهوه است. (رجوع به «اقرب الموارد» ذیل «بن» شود).

۳- ترجمه غضا است که چوبی است بسیار سخت و آتش با دوامی دارد.

۴- فمیم و فویم تصغیر فم است، (در لغت محلی آن عصر).

۵- در متن: و شاربن (شارب) اخضر است به معنی سبیل تازه دمیده، ولی دسلان آنرا ابرو ترجمه کرده است و چون با چند شعر بعد که از پستان گفتگو میکند منافات دارد، من هم ترجمه وی را برگزیدم.

(موهای سیاهش) بر روی اندام سفیدی به رنگ شیر است که هرگز چوپان از گوسفندان شیری بـدین سفیدی ندوشیده است و دو پستان[۱] کوچک «دارد» که پیش از آن به چنین پستانهایی فشرده و سخت پـی نبرده بودم، و دیدم چقدر فشرده و سختند[۲].

در زیر پستانها کمر باریکی است که از باریکی جوینده آنرا نمی‌یابد.

در باریکی از دین من دقیق‌تر است و آنچه ملامتگر من در این باره میگویـد راسـت اسـت و مـن او را تکذیب نمی‌کنم.

آری با عشق تو کدام دین یا عقل برای من بجای می‌ماند هر که عشق ترا دنبال کند دین و عقـل وی ربوده میشود. و سرین سنگینی با خود میبرد که «در گرانباری» مانند رقیب است[۳] هنگـامی کـه عاشـق بـه دلدار مینگرد یا وقتی که رقیب از معشوق مراقبت میکند[۴] زیبایی‌های تو مانند خصـال امیـر «شـاهزاده» یـا همچون ریگهای بیابان است و کیست که بتواند آنها را بشمرد؟ «آن شاهزاده» ستون شهرها و فصـیح عـرب است و از فصاحت گفتار وی، ما به شیوه زبان و خوی عرب متخلق میشویم. در علم و عمل هر دو یکتاست و با سرودن شعر چقدر زیبا مینویسد.

«هنگام رزم» چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده! و چه گردنها را با شمشیر زده است!

آسمان در چهار صفت بر وی حسد میبرد به من بگـو کـه میتوانـد صـفات نیـک وی را بشـمار آورد؟ خورشید به تابندگی و ماه به همت و باران به بخشش و ستاره به پایگاه بلند وی «رشک میبرنـد». هنگـامی که سوار میشود بر مرکب بخشش می‌نشیند و عنان توجه و عنایت و روزی دادن به مردم را رها میکند نعمت وی به هر آرزومندی میرسد و هر که بر وی وارد شود و آهنـگ عنایـت وی کنـد از بارگـاه او هرگـز نومیـد نمی‌گردد.

حق را که نهان بود آشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را بپوشاند. در دل مـن پایـه پرهیزگـاری بنیان نهاد از آن پس که زمانه آنرا ویران ساخته بود.

«مردم» هنگام دیدار وی می ترسند آرزوی خود را باز گوینـد، ولـی همینکـه بـا خوشـرویی او روبـرو میگردند ترس از دل آنان زایل میشود با جنگهای خشن و عبوس در حال خنده روبرو میشود. پیروز اسـت و در این جهان نیرویی نیست که بر او غلبه کند هنگامی که در میان رانده‌شدگان «کافران» شمشیر میکشد.

بر کسی که ضربت می‌زند نیازی به تکرار[۵] زدن ندارد «با یک ضربت او را هلاک میکند».

۱- دسلان (نهید) را پشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهد است در صورتی که نهد به معنی پستان هم آمده است.

۲- صلایا- صلایه بقرینه: ما أصلبوا محرف صلابة است نه صلایه که دسلان آنرا «مرمر» ترجمه کرده است.

۳- پیداست که رقیب در اینجا به معنی متداول امروز نیست.

۴- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» دو شعر اضافه هست که به علت نسخه بـدل‌هـای بسـیار و داشـتن لغات محلی از ترجمه آنها صرف نظر شد و دسلان هم به همین علت آنها را ترجمه نکرده است.

۵- در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» یثی، یثنی است و شیئی در چاپ دارالکتاب غلط است.

او همنام مصطفی (ص) «محمد» است و خدا وی را به سلطنت برگزیده است.

او خلیفه مسلمانان و فرمانروای آنان است. سردار سپاهیان و آرایش موکب است. در برابر امارت وی همه مردم سر تعظیم فرو می‌آورند. آری! و همه شیفته بوسیدن دست او هستند. بنی نصر[۱] از خاندان او می‌باشند که روزگار را همچون ماه تمامند. در آسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند و آنان را غروبی نیست. و در علو و شرافت پایگاه دوری دارند، ولی در تواضع و حیا به مردم نزدیکند.

تا هنگامی که فلک گردش میکند خدا آنان را پایدار بدارد و آفتاب عظمت آنان بدرخشد و ستاره اقبال آنان بتابد و خدا آنان را پایدار بدارد، مادام که این قصیده در عروض: «یا شمس خدّر ماله مغربو (مغرب) تغنی می‌شود[۲] تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها با آهنگ بسرایند فحوای آن چنین خواهد بود: ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند موشح از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصراعهای مزدوج بود[۳].

و اینگونه اشعار را به زبان محلی شهر خویش نیز میسرودند و آنرا «عروض بلد» نامیدند و نخستین کسی که این شیوه نوین را ابتکار کرد مردی اندلسی معروف به ابن عمیر بود که از اندلس به فاس آمد و در آن شهر اقامت گزید و آنگاه قطعه‌ای به شیوه موشح سرود، ولی در این قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول زبان عرب خارج نشده است[۴] و قطعه مزبور چنین است:

سحرگاهان در کنار جویبار ناله و نوحه کبوتری مرا بگریه و زاری برانگیخت.

دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می‌زداید و بر دندانهای گل گاو چشم «اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد. سحرگاه بسوی بوستان شتافتم و دیدم قطرات باران کنیزکان باغ «گلها» را به گردن‌بندهای جواهر آسایی آراسته است جویبارهایی که بوسیله دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گویی در گرداگرد درختان میوه مارهایی حلقه زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخالهایی آراسته شده بود و همه

۱- خانواده بنی الاحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز مینامیدند.

۲- ترجمه دسلان چنین است: تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها با آهنگ بسرایند، فحوای مطلب چنین خواهد بود: ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست، ولی سیاق به وضوح نشان می‌دهد که در آن عصر قصیده معروفی به مطلع «یا شمس خدر مالها مغرب» ورد زبانها و غنای مغنیان بوده که شاید این قصیده بر آن عروض بوده است.

۳- یعنی از لحاظ قافیه مصراع اول هر بیت با مصراع اول بیت بعد از آن و مصراع دوم بیت اول با مصراع دوم پس از آن دارای یک قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان: اول اردیبهشت ماه جلالی... و شعر «افکار پریشان» از مرحوم ملک الشعرای بهار که برای نمونه یک بند آن نقل میشود:

از بر این کره پست و حقیر — زیر این قبه مینای بلند
نیست خرسند کس از خرد و کبیر — من چرا بیهده باشم خرسند

۴- دسلان مینویسد: در این قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیر عرب گرفته است.

این شاخه‌ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها را دریده بود و باد بوی خوش مشک از شکوفه‌ها به هر سوی می پراکند. عاج «سپیدی» روز به رنگ مشکین ابر درآمیخته شده بود و نسیم دامنکشان بر شکوفه‌ها میگذشت و بوی خوش مشک را در فضا میپراکند.

دیدم بال و پر کبوتر در میان برگهای شاخه درخت از قطرات شبنم تر شده است و مانند عاشق دل از دست داده غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

و به سبب این جامه نو گویی ردایی پیچیده شده است، ولی او دارای نوک قرمز و پنجه حنایی رنگی بود و رشته‌های جواهری بر گردن خود داشت. در میان شاخه‌های درخت همچون عاشق دلباخته‌ای نشسته بود.

قمری بر یک بال خود تکیه کرده و آن را بالش قرار داده و بال دیگر را بر خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته است. او از عشقی که در دل داشت شکایت میکرد و از این رو منقارش را به سینه‌اش چسبانید و فریاد برآورد.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب نرفته است، ولی می‌بینیم که تو پیوسته اشک از دیده میباری؟! گفت: آنقدر گریستم که اشکی در دیدگانم بجای نمانده است و ناچار در تمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریه من برای از دست دادن جوجه‌ایست که از لانه‌ام پرید و دیگر بازنگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده‌ام آیا وفا و پاسداری حقوق چنین است؟ به دیدگانم در نگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یک سال گریه و زاری کند میگوید: این ناله و زاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در این دریای بیکران غمی که من غرق شده‌ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناک میشدی و سیل اشک از دیدگانت جاری میساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل تو جای میداشت، شاخه‌هایی که بر روی آنها نشسته‌ای به خاکستر[1] مبدل میشد.

و هم اکنون چندین سالی است به اندازه‌ای رنج هجران را تحمل کرده‌ام که از «شدت لاغری» به چشم دیگران نمی‌آیم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مشتی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم بینندگان نهان ساخته است[2].

۱- چاپ پاریس: دما و کان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ما کان. و دسلان. رمادکان، تصحیح کرده و من هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخه خطی «ینی جامع» که بعداً در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملا صحیح است.

۲- باد اگر در من اوفتد ببرد   که نمانده است زیر جامه تنی (سعدی)

اگر مرگ نزد من بیاید «آرزومندانه» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «از درد و رنج» آسوده میشود. کبوتر به من گفت[۱] این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

و تا روز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامی که بدن من به خاکستر مبدل شود سر منقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم‌انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آن وقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می‌کنند و می‌گریند. و گروهی که رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده‌اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تو از آسایش و خوشی بهره‌مند نشدم، خداحافظ!

این زجل را مردم فاس پسندیدند و بسیار بدان شیفته شدند و بر اسلوب آن به نظم ازجال پرداختند، ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی‌آمد فرو گذاشتند و این نوع شعر در میان آنان شایع شد و بسیاری از زجل سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجود آوردند از قبیل: مزدوج و کازی[۲] و ملعبه و غزل.

و برحسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را به اسامی گوناگونی میخواندند از جمله انواع مزدوج اشعاری است که یکی از شاعران بزرگ «از اهالی تاز[۳]» موسوم به ابن شجاع آنها را بدینسان سروده است:

ثروت مایه آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است- به چهره‌های نازیبا حسن و زیبایی می‌بخشد. از این رو هر کس پول فراوان دارد سخن او «در همه جا» کار میکند و به پایگاه بلند میرسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچک باشد، بزرگ میشود و هنگامی که بزرگ قومی به بینوایی دچار گردد، کوچک میشود. کیست آنکه دل مرا می‌فشرد و کیست که آنرا دگرگون می‌سازد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد، اگر خود را تسلیم قضا و قدر نمیکردم- هنگامی که بزرگ یک قوم، به شخص بی‌اصل و نسب و حقیری پناه برد، سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین شویم و نومیدانه (و برخلاف عادت) جامه تن را بر سر بپوشیم- هنگامی که فرومایگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانه بزرگ از جوی خرد استفاده کند، مردم دچار زبونی و ضعف شده‌اند یا زمانه رو به فساد رفته است.

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می‌یابد و دو شعر بعد در آنها دیده نمیشود. و دسلان می‌گوید که در ترجمه ترکی مقدمه نیز نیست.

۲- این کلمه در چاپها و نسخه‌های مختلف به صورتهای: کاری، کازی، کاذی، کازی و مکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

۳- Taza که اروپائیان آنرا Téza میخوانند. چنانکه شهر فاس را نیز Fez تلفظ میکنند این شهر در وسط راه ملویه «Molovia» به فاس واقع است.

از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» تازی و در چاپهای مصر و بیروت (تازا) است.

و نمی دانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند.

زمانی فرا رسیده است که «فلان» را «ابوفلان» میخوانند و کاش ببینی چگونه به مردم پاسخ میدهند.

خلاصه زندگی کردیم تا به چشم خود دیدیم سران قوم در پوست سگ‌ها هستند.

بزرگان مردم را کسانی تشکیل میدهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی هستند آنها کجا و بزرگواری کجا، آنان از این صفت‌ها بسیار دورند.

آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه‌گاه «مملکت» می‌شمرند در حالیکه مردم آنان را بزهایی بیش نمیدانند.

دیگر از شیوه‌های شعری آنان «مردم فاس» گفتار ابن شجاع است که در بعضی از مزدوج‌های خود میگوید:

هر که به دلبران این عصر دل بندد، رنج میبرد- دوست من! «عشق را» فرو گذار! مبادا زیبایی «مهرویان» ترا بازیچه خود سازد. هیچ مهرویی نیست که به عهد خود وفا کند.

به ندرت دلبرانی یافت میشوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم دلداده تو شوند.

آنها (مهرویان) به دلدادگان ناز و تکبر میکنند و از آنان دوری میجویند و قصد[1] شکستن دلهای مردمان میکنند.

و اگر «با دوستان» پیوند کنند بی درنگ «آنان را» به فراق مبتلا میسازند.

و اگر پیمان ببندند، به هر صورت که باشد به پیمان شکنی میگرایند.

ماهرخی را دوست میداشتم و آنچنان بدو دلباختم، که حاضر بودم بر گونه‌های من گام نهد.

و به دل گفتم: ای دل! میهمانی را که بر تو فرود می‌آید گرامی و ارجمند بدار و خواری و مذلتی را که از این راه به تو میرسد آسان بگیر، چه ناگزیر به مصائب هولناک عشق دچار خواهی شد- او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت او بر دل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به وی دیده افکندم و «دلباخته او شدم» حال مرا می دید و در می‌یافت.[2]

هر اندیشه‌ای که به ذهن او خطور کند، من بی درنگ و در دم آنرا فرا میگیرم و مراد او را پیش از بازگفتن در می‌یابم.

و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هر چند عصر بهار یا شبهای تار باشد.

۱- یستعمدوا ظاهراً محرف یتعمدوا است زیرا «استعماد» در لغت نیامده است.

۲- این شعر را که دسلان هم به علت اختلاف نسخ و عدم وضوح لغات و طرز ترکیب ترجمه نکرده عیناً با اختلافات نقل و از ترجمه آن صرف نظر میکنم: نرجع مثل در حولی فوجه الغدیر- ندربه و ینغطس حال- الجرد (چاپ پاریس) یرجع مثل در حولی بوجه الغدیر- مردیه و یتعطس بحال انحروا- (چاپهای مصر و بیروت) نرجع مثل دور حولی فوجه الغدیر- فلو کان تری حالی اذا ینصر و- نسخه خطی «ینی جامع».

و به منظور فراهم آوردن آمال او درصدد کسب اطلاع بر می‌آیم و به هرجا لازم باشد میشتابم هر چند اصفهان[۱] باشد.

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، میگویم آنرا برای تو می‌آورم.

تا (با همین شیوه) شعر را پایان میدهد.

دیگر از شاعرانی که در تلمسان بسر میبرد «علی بن مؤذن» بود.

و در قرون اخیر نیز یکی از شاعران بزرگ ایشان در زرهون[۲] از نواحی مکناسه[۳] میزیست و موسوم به کفیف بود. وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و از جمله اشعار وی که بیاد دارم ملعبه‌ای است که درباره سفر سلطان ابوالحسن و خاندان مرینی به افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند و پس از آنکه شیوه جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار میدهد، به دلداری و تسلی دادن آنها میپردازد و ذهن آنان را به نظایر اینگونه وقایع مأنوس میکند.

مطلع ملعبه وی که از فنون این طریقه شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براعت استهلال[۴] مینامند و بدینسان آغاز میشود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه‌ها و خواطر امیران و بزرگان قوم بدست اوست.

اگر وی را فرمانبری کنیم ما را به پیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم ما را به خواری و مذلت تمام بازخواست میکند. و به همین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص[۵] سخن را به موضوع سپاهیان مغرب میکشاند:

در شمار دسته قلیلی از رعیت (گلّه) باشی بهتر است، زیرا سلطان (راعی) در برابر رعیت خود مسئول میباشد[۶].

و سخن را به درود بر دعوت کننده اسلام (پیامبر «ص») پسندیده خوی و بلند مرتبه کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز میکنم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:

ای حاجیانی که صحرا را طی کرده‌اید! و از چگونگی ممالک و ساکنان آنها آگاهید.

۱- گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر را ذکر کرده است.

2- Zerhoun.

۳- (بکسر م و فتح س) که اروپاییان آنرا Mequinez میخوانند.

۴- براعت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب را آنچنان آغاز کند که به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجاند. رجوع به (تعریفات جرجانی) شود.

۵- منظور از تخلص در اینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر از وصف یا غزل و تغزل به مدح یا رثا یا موضوع دیگری بپردازد و اگر به خوبی از عهده برآید آن را حسن التخلص مینامند که یکی از صنایع شعری است.

۶- اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته.

اراده سلطان، سپاهیان فاس درخشان و باشکوه را به کجا حرکت داده است؟

ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده‌اید و راه دور و درازی را پیموده‌اید از شما درباره سپاهیان مغرب که در افریقیه سیاه نابود شده‌اند سؤال میکنیم؟[۱].

سپس شاعر درباره سفر سلطان و لشکرکشی او بسوی اعراب (بادیه‌نشین) افریقیه و سرانجام کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت آوری داد سخن میدهد.

مردم تونس نیز به زبان محلی خویش در شیوه ملعبه آثاری بوجود آورده‌اند ولی بیشتر آنها نیکو نیست و به همین سبب نمونه‌ای از آنها بیاد ندارم.

و عامه اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیا[۲] نامیده‌اند و زیر عنوان موالیا انواع دیگری است و برحسب اختلاف موازینی که درباره هر یک از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را به اسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما[۳] و کان و کان[۴] و دو بیتی[۵].

۱- بقیه این قطعه را به علت اختلاف نسخ و تحریف فراوان کلمات دسلان ترجمه نکرده و من نیز به همین سبب از ترجمه آنها صرف نظر کردم.

۲- (بفتح م) این نوع شعر را اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دو بیت میسرایند و شطر هر بیت باید قافیه داشته باشد این اشعار را بندگان و کودکان می‌آموختند و آنها را بالای درخت خرما و هنگام آبیاری میخواندند و در آخر هر صوتی میگفتند: یا موالیا. که اشاره به خداوندانشان بوده است و از این رو اینگونه شعر به موالیا نامیده شده است. سپس مردم بغداد موالیا را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (از اقرب الموارد). و ابن بطوطه در ضمن شرح مراسم عید در میان ترکان مینویسد: در اثنای این مراسم مطربان آواز (موالیه) میخوانند. ص ۳۴۳ ترجمه فارسی رحله. و آقای مدرس رضوی مینویسند: اجزای موالیا در هر مصرعی: مستفعلن فاعلن است. شاعری گوید:

عاشر ذوی الفضل و احذر عشرۀ السفل و عن عیوب صدیقک کف و تغفل

و صن لسانک اذا ما کنت فی محفل و لا تشارک و لا تضمن و لا تکفل.

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۳- حوفی در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» و ترجمه دسلان غلط است. اجزای قوما: مستفعلن فعلان- (بسکون حرف ثانی و حرف آخر رکن دوم) شاعر گوید: ما قام غصن البان - الا و سقمی بان مستفعلن فعلان - من لحظک الفتان.

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۴- اجزای بحر کان و کان در شطر اول از هر بیت آن: مستفعلن فعلاتن است (به تحریک حرف دوم رم کن ثانی) و اجزای شطر دوم از همان بیت مستفعلن مستفعلان است (به سکون حرف آخر) و از بیت دوم مستفعلن فعلان است (به سکون حرف دوم و آخر رکن ثانی) و بیت سوم مانند اول و بیت چهارم مانند بیت دوم است شاعر گوید:

کن یا ملیح حلیما - ثلثت میزان الصدور مستفعلن فعلان - یا بدر یا فتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

۵- اجزای آن چنان است که ابن غازی گفته است: دو بیتهم عروضه ترتجل- فعلن متفاعلن فعولن فعل. و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

←

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصر و قاهره این شیوه را از بغدادیان پیروی کردند و نمونه‌های قابل تحسینی پدید آوردند و به مقتضای زبان محلی خودشان در آنها اسلوبهای بلاغت را بکار بردند و اشعار زیبا و شگفت‌آوری سرودند [و در دیوان صفی حلی گفتاری از وی دیدم که نوشته بود موالیا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می‌باشد و آنرا صوت و دو بیت نیز می‌نامند و آن از اختراعات مردم واسط است.

و کان و کان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همه آنها دارای یک قافیه هستند، ولی وزن شطرهای آنها با هم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول درازتر از شطر دوم است و قافیه آن همیشه مردّف بحرف علّه است. این بحر از اختراعات بغدادیان است.

و در این نوع این شعر را روایت کرده‌اند: ما را به غمزه ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آن است و مادر گنگ، زبان گنگ را میداند[1] - پایان گفتار صفی][1].

یا من بلقاه کل یوم لی عید　　　یا من بمحیاه لی العید سعید

لوجدت بقبلهٔ علی عبدک ذا　　　صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابر با (لا حول و لا قوهٔ الا باللّه) است و در فارسی بهترین نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان و کان و دو بیتی را تحت موالیا آورده است در صورتی که عروضیان فن، سلسله و دو بیتی و قوما و موشح و زجل و موالیا و کان کان را از فنون سبعه میشمرده و آنها را اختراعات مولدان میدانسته‌اند- در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» بجای: دو بیتی دو بیتین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت «دو بیت» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست. زیرا کلمه مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تثنیه را میرساند و الحاق علامت تثنیه عربی زاید است مگر اینکه بگوییم نساخ کلمه را «ذو بیتین» خوانده‌اند که مرکب از «ذو»ی عربی و تثنیه بیت است.

۱- در چاپ پاریس این شعر در متن بدینسان چاپ شده است:

بغمز الحواجب حدیث تفسیر　　　و منو و بووام الاخرس

تعرف بلغهٔ الخراسان　　　انتهی کلام الصفی

و در حاشیه کاترمر از نسخ C و D نسخه بدلهای ذیل را نیز آورده است: بغمز «بمغمز D» الحواجب «المواحب C» منو «منی D» الاخرس «الاخذب C» به همین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیله ابروان رد و بدل میشود خطابه‌ای مندرج است که «فکر را» توضیح میدهد و آنرا به ام الاخرس میفهماند، این قطعه در لهجه خراسان است. البته قسمت بعد از شعر یعنی «این قطعه در لهجه...» با حروف متن است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیایی چاپ کرده است و در حاشیه مینویسد: من شعر را چنین میخوانم: منو ام الاحرص تعرف... و هم مینویسد کلمه: «وبو» در هیچیک از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمه: «بو» در نسخه «ینی جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مشکل را نسخه خطی «ینی جامع» حل کرد، زیرا در نسخه مزبور شعر چنین است:

لنا بغمز الحواجب. حدیث تفسیر و منو　　　و ام الاخرس تعرف. بلغهٔ الخرسان

←

و بهترین نمونه‌هایی که از این نوع شعر به خاطر دارم این است.

جراحت مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاری است ببینید.

دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و به شادی میخرامد گفتند: انتقام خود را بستان، گفتم این زشت‌تر است.

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته‌تر است[۲]. و دیگری گوید:

در خرگاهی را کوبیدم «مهرویی» گفت: کیست که در را میکوبد؟ گفتم: دلداده‌ای است، گمان مبر غارتگر یا دزدی است- لبخندی بر لب آورد که از دندان او برقی بسوی من تابید- حیران و غریق در دریای اشک‌های خودم بازگشتم. و شاعر دیگری گوید:

با او عهد و پیمان دارم، ولی از فراق وی میترسم و هرگاه از سوزش عشق به وی شکایت میکنم میگوید: دیده‌ام فدای تو باد.

درباره جوان زیبایی که با او ملاقات میکرد پیمان خود را به وی یادآوری کردم گفت: ترا بر گردن من دینی است.

و دیگری در وصف حشیش گوید: این باده خالصی است که بر پیمان خود نسبت به آن پایدارم انسان را از باده و باده فروش و ساقی بی‌نیاز میکند تند است و از تندی آن میسوزم آنرا در روده‌هایم پنهان کردم آثارش از حدقه چشمم نمودار شد[۳].

و دیگری راست:

در حالیکه موی سپید به کلی سرم را فراگرفته بود او «یار» را ندا در دادم و گفتم ای «می»[۴] بوسه عاشقانه‌ای به من ببخش.

و او با بر افروختن آتشی در درون من گفت: کسی که زنده است چگونه دهان خود را با پنبه فرو پوشیده است.[۵] و شاعری دیگر گوید:

لبخند زنان به من نگریست اما باران اشک من پیش از درخشیدن برق «دندان» او جاری شد.

چنانکه معلوم گردید نساخ مآخذ چاپ پاریس «خرسان» جمع اخرس را خراسان خوانده و از «تعرف...» مطلب را به صورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر در مرحله نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند و نگارنده هم پیش از دسترسی به این نسخه با اندکی اختلاف از ترجمه دسلان پیروی کرده بودم.

۱- قسمت داخل کروشه فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است.

۲- بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳- به علت اختلاف نسخ دو شعر: یا من وصالو لاطفال بج «نح- بخ»... ترجمه نشد.

۴- می و میه از نامهای زنان عرب است، ولی دسلان آنرا «مادر کوچک من» ترجمه کرده و کلمه را تصغیر و محرف امی دانسته است.

۵- چون هنگام دفن در دهان مرده پنبه میگذارند و منظور سبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۴۵۳.

روپوش را برگرفت و ماه تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فرو آویخت «روی شانه» و دل من در پیچ و خم آن سرگردان شد.

آنگاه سفیدی «رخسارش» ما را از گمراهی در پیچ و خم زلف او رهایی بخشید و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران و پیش از طلوع آفتاب در آستانه یار توقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا در ده: ای کسانیکه جویای اجر و ثواب هستید، برخیزید و بر مردهای که کشته هجران «یار» است نماز بخوانید.

و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیله آنها به شما می نگریستم در سراسر شب اختر شماری میکند[۱] و به بیدارخوابی پرورش یافته است، تیرهای فراق دمبدم و پیاپی به من اصابت میکند و آسایش روحی من از دست رفته است، خدا اجر شما را بزرگ گرداند.

و شاعری گوید: ای ماهرویان ستمگر! من در شهر شما عاشق آهویی شدهام که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخه نورستهایست که هرگاه خم و راست شود «در تناسب اندام» دوشیزگان را اسیر میکند و اگر رخ بگشاید در برابر او از ماه نمیتوان نام برد. و شعر ذیل از نوع دو بیتی است[۲].

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند میخورم که هر شب تصویر «خیال شب» خود را تا سحرگاهان بسوی من میفرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعلهور شو تا مگر روشنایی شعلهات او را رهبری کند.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل میشود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آنرا بکار برد و در میان طوایف اهل آن زبان به گفتگو پردازد تا چنانکه درباره لغت عرب یاد کردیم ملکه آن برای وی حاصل آید چنانکه «مثلاً» نه اندلسی میتواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب است درک کند و نه مغربی ممکن است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی و غربی را بفهمد، زیرا زبان محلی در هر ناحیهای با ناحیه دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف میباشد و مردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را درمییابند و ذوق زیباییهای شعر نژاد و تبار خود آن قوم در آنان حاصل میشود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است و رنگهای شما البته آیتهایی برای جهانیان است[۳].

۱- مضمون این شعر حافظ است:

درازی شب از چشمان من پرس — که شب تا روز اختر میشمارد.

۲- با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دو بیتی» باز هم در اینجا علامت تثنیه عربی «ین» هم به آخر بیت افزوده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دو بیتی در نسخه خطی «ینی جامع» پیش از ابیات «چشمانی که بوسیله آنها...» آمده است.

۳- اشاره به: وَ من آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوانِكُمْ إِنَّ فی ذلِکَ لَآیاتٍ لِلْعالِمِینَ ۳۰: ۲۲.

و نزدیک بود از مقصد خود خارج شویم و از این رو بر آن شدیم عنان سخن را که از دست رها شده بود و کمیت سخن را که عنان گسیخته می‌رفت بگیریم و واپس کشیم و به موضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی میدهند و ما درباره مسائل آن بحدی که گمان میکنیم کافی باشد بطور جامع و وافی گفتگو کردیم و شاید کسانی که پس از ما بیایند و از جانب خدا به اندیشه درست و دانش آشکار و روشن مؤید باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کننده یک فن ملزم نیست در مسائل آن پیجویی کند و به نهایت برسد، بلکه او باید موضوع آن علم و تقسیم فصول آنرا تعیین کند و آنچه را که درباره آن سخن میرود نشان دهد. و متأخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت به قسمت بدان می‌افزایند تا رفته رفته تکمیل شود. و خدا میداند و شما نمی‌دانید.[۱]

[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است][۲] مؤلف کتاب، که خدا گناهان او را بیامرزد، گوید: وضع و تألیف این بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمه سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹)[۳] مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمه کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

۱- وَاللهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ۲: ۲۱۶.

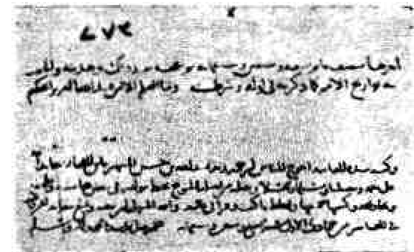
۲- این جمله فقط در چاپ پاریس است.

۳- موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

نمونه خط مؤلف در بیست سالگی که از چاپ جدید کتاب: ابن خلدون و تراثه الفکری، نقل شده است:

لباب المحصل فی اصول الدین تصنیف العبد الفسیر الی الله تعالی الغنی به عمن سواه، الراجی عفوه، عبدالرحمن ابن محمد بن خلدون الحضرمی. غفرالله له و لوالدیه، ولجمیع المسلمین.

نسخه خطی این کتاب به خط ابن خلدون هم اکنون در کتابخانه اسکوریال (در اسپانیا) به مشاره ۱۶۱۴ موجود و از جمله کتبی است که ابن الخطیب اندلسی در کتاب «الاحاطهٔ فی الاخبار غرناطهٔ» آنرا به ابن خلدون نسبت داده و در صفحه ۲۰ مقدمهٔ جلد نخست همین ترجمه بنام: «تلخیص کتاب فخر رازی» بدان اشاره شده است. ابن خلدون در مقدمه این کتاب می نویسد: کتاب المحصل تصنیف امام کبیر فخرالدین بن خطیب (فخر رازی) را نزد استاد خویش ابوعبدالله محمد بن ابراهیم آملی خوانده و آنگاه به علت تفصیل کتاب به تهذیب و تلخیص آن پرداخته و تا حد امکان برخی از آرای خواجه نصیر طوسی را بر آن افزوده و آنرا بنام «لباب المحصل» موسوم کرده است. وی در روز چهارشنبه ۲۹ صفر ۷۵۲ ه کتابت آنرا به پایان رسانیده است. مترجم.



صفحه آخر نسخه خطی ینی جامع



پشت جلد نسخه خطی ینی جامع



صفحه اول نسخه خطی ینی جامع که این ترجمه با نسخه مزبور مقابله شده است.

عین اجازه نامه به خط ابن خلدون در ۶۵ سالگی

الحمدلله والصلاۀ والسلام علی رسول الله اجزت لهؤلاءالسعادۀ والعلماء القادۀ اهل التحصیل والافادۀ، والفضل والجادۀ و الابداء فی الکمال والاعادۀ، جمیع ماسألوده و رجوه من الاجازۀ و املوه، علی شروطه المعتبرۀ عندالعلماء البررۀ. و اخبرهم ان مولدی فی غرۀ رمضان عام اثنتین و ثلاثین و سبع مائۀ والله تعالی ینفعنا و ایاهم بالعلم واهله. و یجعلنا من سالکی سبله.
و کتب بذلک عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمی المالکی فی منتصف شعبان عام و تسعین و سبعمائۀ.

* * *

این اجازه نامه در پاسخ تقاضانامه ابن حجر عسقلانی برای خودش و گروهی از فقیهان و محدثان و مورخان و شاعران از ابن خلدون است و تقاضانامه مزبور به تاریخ دهه دوم رجب سال ۷۹۷ به خط ابن حجر نوشته شده است.

کتابشناسی درباره ابن خلدون

۱- منابع عربی:

الف- کتب متقدمان:

ابن خلدون- التعریف.. شرح حال مؤلف به قلم خود وی – در آخر مجلد ۷ چاپ هورینی بولاق ۱۸۶۷/۱۲۸۴ ص ۳۷۹ از این کتاب نسخه خطی در دارالکتاب المصریه با خطی نیکو موجود است که دارای ۱۵۰ صفحه است.

ابن العماد الحنبلی- شذرات الذهب فی اخبار من ذهب ۴: ۸۳.

تنبکتی- نیل الابتهاج: ۱۷.

حفناوی تعریف الخلف برجال السلف: ۲۱۳ الخطط الجدیدهٔ ۱۴: ۵.

سخاوی- الضوءاللامع فی اعیان القرن التاسع ۴: ۱۴۵ – ۱۴۹.

فاضی شوکانی- البدرالطالع: ۳۳۷.

قرطبی- الرد علی النحاهٔ – لجنهٔ التألیف و الترجمه والنشر ۱۹۴۸ ص ۴.

مقری- نفخ الطیب ۴: ۶، و ۴۱۴.

ب- کتبی که بخصوص درباره ابن خلدون است:

اب یو حنافمیر- ابن خلدون- بیروت ۱۹۴۷ (سلسله فلاسفه اسلام حلقه ۳)

احمد محمد حوفی- مع ابن خلدون- مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵.

جمیل صلیبا و کامل عیاد- ابن خلدون: منتخبات- دمشق کتابخانه النشرالعربی ۱۹۳۳، ۱۹۲ صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۲ تا ۴۵)

ساطع الحصری- دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون ۲ جلد- بیروت مطبعهٔ الکشاف جلد اول ۱۹۴۳ دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه این کتاب را «درینی خشبهٔ» در شماره ۵۵۷ مجله الرساله انتقاد کرده است. چاپ دوم همان کتاب در یک جلد- قاهره دارالمعارف ۱۹۵۳- با انتقاد و تعلیقات محمد سلیم رشدان دارالرسالهٔ شماره ۸۴۳ – ۸۴۴ زیر عنوان: ابن خلدون در نزد حصری.

شیخ عبدالقادر مغربی – ابن خلدون فی المدرسهٔالعادلیهٔ (خطابه ایست درباره صفات ابن خلدون و برتری او بر طلاب ادب و علم)

این خطابه با دو خطابه دیگر وی بنام: محمد و زن، و محاکمه دو وزیر خطیر در بیروت (مطابق قوزما ۱۹۲۸) در ۸۴ صفحه چاپ شده است.

طه حسین – فلسفۀ ابن خلدون الاجتماعیۀ: ترجمه محمد عبدالله عنان (از فرانسه) مصر ۱۹۲۵ و در پایان آن رساله ایست از ویسندِنک بنام: ابن خلدون مورخ حضارت عربی در قرن ۱۴ – ۱۶۸ صفحه.

عمر فروخ – ابن خلدون – بیروت کتابخانه منیمنه.

فواد افرام بستانی – الروائع ۱۳ – مقدمۀ: ذکر مصادر و مآخذ ۱۴ – اجتماع بشری بطور کلی ۱۵ قبایل و ملل متوحش.

التعریف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا قاهر ۱۸۵۱ ص ۴۵۹ (با مقابله و تعلیقات محمد بن تاویت طنجی)

محمد الخضر بن حسین – زندگی ابن خلدون – تونس.

محمد عبدالله عنان – ابن خلدون: حیاته واثره الفکری قاهره – مطبه دارالکتب ۱۹۳۳.

محمد ملاح – دقایق و حقایق فی مقدمه ابن خلدون – بغداد مطبعه اسعد ۱۹۵۵ – ۷۶ صفحه.

ج- کتبی که در ضمن مطالب آنها درباره ابن خلدون بحث شده است:

اب نعمۀالله العنداری – تاریخ الفلسفۀ العربیۀ: ۱۸۸.

اب لویس شیخو – شرح مجانی الادب بیروت ج ۱ ص ۴۵۶ – ۴۵۹.

ابراهیم سلامۀ – تیارت ادبیۀ بین الشرق و الغرب ۱۹۵۲ ص ۱۴۷.

احمد امین – ظهر الاسلام، مصر، لجنۀ التألیف و الترجمه و النشر ۱۹۴۵ج، اص ۲۹۳ – ۲۹۴.

احمد تیمور – التذکرۀ التیموریه – مصر، دارالکتاب العربی، ص ۱۶۳.

احمد حسن الزیات – تاریخ الادب العربی – مصر، لجنۀ التألیف... ۱۹۳۹ ص ۴۰۹.

اخ ویکتور سارویم – تاریخ الادب العربیۀ ۵۵۵.

احمدالشایب – اصول النقد الادبی – مصر مطبعه اعتماد ۱۹۴۶.

اسکندری – المفصل فی تاریخ الادب العربی – مصر، ۱۹۳۴ مجلد ۲ ص ۴۶۸.

بستانی – دائرۀالمعارف، ج ۱ ص ۴۶۰ – ترجمه دائرۀالمعارف اسلامی ج ۱ ص ۱۵۲.

ج. دی بور – تاریخ الفلسفۀ فی الاسلام – مصر لجنۀ التألیف – ۱۹۳۸ ص ۲۶۸.

جاسم الرجب – تاریخ الادب العربی مطبعۀالمعارف ۱۹۴۹ ص ۱۶۰.

جرجی کنعان – الادب العربی: ۴۹۶.

جرجی زیدان – تاریخ آداب اللغۀالعربیۀ ۳: ۲۱۰.

حسن ابراهیم حسن – تاریخ الاسلام السیاسی مصر، مطبعه حجازی ۱۹۳۵ ج ۲. ۵۵۳.

حسن حسنی عبدالوهاب – المنتخب المدرسی من الادب التونسی ۱۹۴۴ ص ۱۱۱ طبع ۳ ص ۱۲۱.

روکس بن زائد العزیزی – المنهل فی تاریخ الادب العربی، طبع دوم ۱۹۵۰ ج ۲.

زرکلی – الاعلام، مجلد ۲: ۵۱۰.

سامی الکتالی – الفکر العربی بین ماضیه و حاضره: ۱۳.

طه الراوی – تاریخ علوم اللغةالعربیة – بغداد، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸ – ۱۶۰.

عبدالصاحب الدجیلی – اعلام العرب فی العلوم و الفنون – نجف مطبعه علمیه ۱۹۵۴ مجلد ۲: ۶۴.

قدری طوفان – الخالدون العرب – بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۵۴ ص ۲۰۳.

مجید دمعة – دراسات فی الادب العربی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳.

محمد جمعة - تاریخ فلاسفةالاسلام – مصر، المعارف، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵ – ۲۵۲.

محمد عاطف – ادبیات اللغة العربیة – مصر، ۱۹۰۹ ج ۱: ۹۴.

محمد بهجت الاثری – المدخل فی تاریخ الادب العربی – بغداد مطبعه الجزیرة ۲۴۸ صفحه.

مصطفی عبدالرزاق – تمهیدلتاریخ الفلسفةالاسلامیة – مصر – لجنةالتألیف، ۱۹۴۴ ص ۱۳۰.

هاشمی – جواهر الادب – بغداد – مطبعةالسعادة ۱۹۲۰ ص ۵۲۰.

خلدون وهابی – مراجع تراجم الادباء العرب: ۵۶ – ۶۲.

طه حسین – التوجیه الادبی – مصر – مطبعه امریکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴.

طه حسین و چند تن دیگر – المنتخب من ادب العرب – مصر – دارالکتاب المصریة، ۱۹۳۲ ج ۲: ۴۷۲.

یوسف اسعد داغر – مصادر الدراسة الادبیة ص ۲۸۵ – ۲۹۰.

یوسف الیان سرگیس – معجم المطبوعات ستون ۹۵.

د – مقالات مجلات عربی درباره ابن خلدون:

مجله الحدیث (حلب)، شماره مخصوص، ۱۹۳۲ درباره شخصیت ابن خلدون از جهات مختلف.

ابن خلدون مجله المجتمع العلمی العربی مجلد ۱۹۵۴ ص: ۲ و ۱۶۷ و ۲۷۰.

ابن خلدون و عرب – مجله الحدیث ۱: ۲۸.

تألیفات ابن خلدون – الهلال مجلد ۵۲: ۴۲۹ – ۲۱: ۳۱۰.

ابن خلدون مغربی و اسپنسر انگلیسی – مجله المقتطف ۱۰: ۵۱۳.

عقاید اقتصادی ابن خلـدون (انتقـادی اسـت از کتـاب صـبحی محصـانی درباره ابن خلدون به فرانسه) مجله المشرق ۳۱: ۸۰۸.

ابن خلدون و نقد جدید – مجله المقتطف ۸۳: ۵۶۲.

ابن خلدون و ماکیاولی – مجله الرسالۀ شماره ۱۹: ۲۳ – ۲۰: ۳۰.

ابوریۀ – چاپهای مختلف مقدمۀ ابن خلدون مجله الرسالۀ ۱۱: ۶۷۵.

انیس المقدسی – ده تن از متقدمان در تاریخ فکر و فرهنگ عربی ابن خلـدون: + ۸۰۸) فیلسـوف مورخان و رهبر جامعه شناسی مجله الامالی شماره ۶: ۷.

امین هلال – عقاید اسلامی در خلال نظریه سیاسی ابن خلدون – مجله الحدیث – ۸: ۳۵۲ (مقاله ایست از هـ . جب خاورشناس که آنرا در بخش اول مجلد ۷ (۱۹۳۳) مجله مؤسسه دروس شرقی منتشر کرده است)

بشر فارس – مقدمه ابن خلدون – الرسالۀ ۷ (۱۹۳۹): ۸۶.

ابن خلدون و فلسفه اجتماعی او – المقتطف ۷۸: ۶۲۴ (انتقـاد و تعلیـق بـر کتـاب بوسول درباره ابن خلدون است).

جرجی زیدان – ابن خلدون – مجله الهلال ۳: ۳۹۳ و مجلد ۶: ۴۲.

جبرائیل جبور – ابن خلدون و مکانت او در تاریخ فکر – مجله الادیب ۲ شماره ۸: ۶.

درینی خشبۀ – درسات عن مقدمه ابن خلدون مجله الرسالۀ شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴) (تعلیقی است بر کتاب حصری به همین عنوان)

دکتر کامل عیاد – ابن خلدون بنیانگذار جامعه شناسی – مجله الحدیث (حلب) ۷: ۳۲۹.

رئیف خوری – نظری درباره ابن خلدون و هگل – مجله الطریق، ۳ شماره ۳: ۵.

ساطع الحصری – عرب در مقدمه ابن خلدون مجله الامالی (بیروت) شماره ۵۱: ۲.

صبحی محمصانی – نظریات اقتصادی ابن خلدون – مجله الادیب ۳ شماره ۲: ۶.

عبدالحمید عبادی – اگر ابن خلدون درین عصر میزیست – مجله الهلال آوریل ۱۹۳۹ ص ۱۳۲.

شکری مهتدی – عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۳۲ / ۱۴۰۶) بحث انتقادی درباره زندگی و اسـلوب و عقاید وی. المقتطف ۷۱: ۱۶۷ و ۲۷۰.

شیخ احمد اسکندری – ابن خلدون – مجله المجمع العلمی العربی، دمشق، مجلـد ۹: ۴۲۱، ۴۶۱ (اخلاق – علم و عمل – تألیفات و نگارش ابن خلدون – مقدمه ابن خلدون – مآخذ آن – عقاید مخصوص او در مقدمع – تأثیر مقدمـه در عـالم تـألیف – نمونـه ای از

نگارش وی – منزلت او در شعر – موازنه میان خطیب «ابن الخطیب» و ابن خلدون)

عیدالفتاح عبدالقادر – ابن خلدون مجله المجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱: ۵۷۸.

متی عقراوی – عبدالرحمن بن خلدون مجله الحریهٔ ۱: ۲۹۰ و ۳۹۸ و ۴۹۳.

عمرفا خوری – مقدمه ای برای مطالعه درباره ابن خلدون به قلم خاورشناس استفانو – کلوزیو – مجله الحدیث (حلب) ۶: ۴۵۰ و ۴۰۶.

فواد بستانی – فلسفه اجتماعی از نظر ابن خلدون مجله المکشوف شماره ۱۵۰ - :۶.

قسطنطین زریق – مطالعه جدیدی درباره ابن خلدون مجله الکلیهٔ ۱۸: ۳۲۱ (انتقاد از کتابی انگلیسی است درباره ابن خلدون تألیف ناتانیل اشمید) «رجوع به منابع اروپایی شود»

مصطفی عبداللطیف سحرلی – شخصیت ابن خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله عنان – مجله الرسالهٔ شماره ۶۳: ۱۵۴۰.

محمد عبدالله عنان – ابن خلدون در مصر – مجله الرسالهٔ شماره ۵: ۱۵ – ۶: ۱۸ – ۷: ۱۹ – ۸: ۲۰ – ۹: ۲۲ – ۱۰: ۱۸.

محمد وهبی – ابن خلدون و موجبی که او را به مطالعه تاریخ رهبری کرده است. مجلهٔ الادیب مجلد ۷ شماره ۱۹۴۸/۸، ص ۳۴.

محمد وهبی – ابن خلدون پدر اجتماع مجله الادیب شماره ۱۹۴۸/۱ ص ۲۲.

محمد فرید وجدی – ابن خلدون فی المیزان الهلال ۴۰، ۱۲۳۴.

نجائی صدقی – عبدالرحمن بن خلدون نخستین فیلسوف عرب که به تفسیر تریخ از نظر مادی پرداخته است مجله الطلیعه ۳، ۶ و ۲۸۸.

۲- منابع اروپایی

I- MONOGRAPHIES,

An Arabic philosophy of history; selections from the prolegomeoa of Ibn Khaldun of Tunis (1332 – 1406) , translated and arranged by Gh. Issawi – London, Murry, 1950; 190 PP.

(Wisdom of the East Series) – Bibliog. P. 181 – 182.

Histoire des Berbéres et des dynasties musulmanes de I, Afrique du Nord. Traduite de I' Arabe, par le Baron de Slane, 3 vol, Paris, Geuthner 1927 – 1934.

Ibn Khaldun and Tamerlane, their historic meeting in Damascus, 140' A. D. (803 A. H.). A Study based on Arabic manuscript of Ibn Khaldun's Fischel – Berkely, University of California; 1952, 149 P. Bibling. P. 125 – 134.

Bergh, S, Van, den, Omriss der Muhammadanischen wissenschaf – ten nach Ibn Khaldun, Leiden. Brill, 1919 ; 99 P.

Lubab al – mushaf fi usul al – din, di Ibn Jaldun. Ed. Tr. Y anota – do por Luciano Rubio – Tetuan, Marouui, 1952.

Enan, Muhammad Abdullah – Ibn Khaldun, his life and work, Lahore, Ashraf, 1946, 144 P.

Essat, Add – al – Aziz, - Ibn Khaldoun et sa science sociale , le Caire, 1947, 122 P.

Kromer, Aitred von, - Ibn Khaldun and seine Culturgeschichte der islamischen reich, Wien, Gerold, 1897; 62 P.

Mahmassani, Sobhi, _ Les idees économiques ď Ibn Khaldoun; essai historique, analytique et critique, Lyon, Bosc. 1932; 229 P. (Bibliog. P. 217 – 221).

Schmidt, Nathaniel, _ Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher, New York, Columbia University press, 1930; 87 P. (Bibliog. P. 61 – 64).[1]

Bouthoul, G. _ Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, 1930.[2]

Bouthoul, G. _ L'esprit de Corps, selon Ibn Khaldoun, Rev. Intern. De Sociologie, Paris, 1949 , P. 186 – 287.

Ibn Khaldun Activities in Mamluk, Egypt (1382 – 1406) , in Semitic and Oriental Studies, Presanted to wil. Popper , University of Clifornia Publications in semitic and philosophy , XI _ Berkeley and Los Angles, 1950.

Levi _ Provençal . E., _ Notes sur I' exemplaire du Kitab _ al Ibar, _ offert par Ibn Khaldoun à la Bibl. Ď al _ Kazawiyin à Fez _ Ji. Asiastique V. 203 , 1923, P. 161.

II – OUVRAGES D'ENSEMBLE.

Brockelmann, C. _ G. A. L. ; vol. II: 242.

Cassel's Encyclopedia of Literature, Vol. II.

۱- این کتاب را دکتر قسطنطین زریق در مجله الکلیه ۱۸: ۳۲۱ انتقاد کرده است.

۲- این کتاب را دکتر بشر فارس در المقتطف مجلد ۷۸: ۶۲۴ انتقاد کرده است.

Encyclopedia Americana, vol. XIV : 617.
Encyclopedia of Islam, vol. II : 395.
Encyclopedia Italiana, vol. XV III : 682.
Encyclopedia Britanica, Vol. XII : 34.
La Grande Encyclopedie Francaise, vol. XX : 545.
Gabrieli, G., _ Saggio di bibliografia e concordancia della storia di Ibn Khaldun, in Rev. degli Studi Oriental‘ X, (Roma), 1924, P. 169 210.
Satton , C., _ introduction to the History of Science, III, 1948.[1]

۳- **منابع فارسی** (که به نظر مترجم رسیده است):

۱- روزنامه رعد، به قلم سید ضیاءالدین طباطبایی شماره ۳۴ – ۳۱ مورخ سه شنبه ۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ ه. ق. شرح احوال ابن خلدون به مناسبت ششصدمین سال درگذشت وی)

۲- لغت نامه دهخدا ج ۱ حرف الف شرح حال ابن خلدون.

۳- علوم عقلی در تمدن اسلامی تألیف آقای دکتر صفا ۱۳۳۱ ه. ش. (ر ضمن مباحث کتاب از ابن خلدون بحث شده است. رجوع به فهرست اعلام آن شود)

۴- مجله ارمغان شماره آخر سال ۱۳۳۶ (شهریور و مهر) زندگی و عقاید ابن خلدون به قلم آقای شفق استاد دانشگاه – گویا این این مقالات سابقاً در مجله دیگری نیز منتشر شده است.

۵- ریحانه الادب تألیف مرحوم مخمدعلی مدرس تبریزی ج ۵ ص ۳۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران ۱۳۳۲ ش. ه. (شرح حال ابن خلدون[۲])

۶- مجله نبرد زندگی از شماره ۳ (خرداد ۱۳۳۴) تا شماره ۶ (مهر ۱۳۳۴) مقالاتی زیر عناوین زیر:

ابن خلدون – ابن خلدون و فلسفه تاریخ – ابن خلدون و انواع تمدن – فلسفه ابن خلدون به قلم: آرایی نژاد.

۷- تاریخ فلاسفه اسلام تألیف مرتضی مدرسی چهاردهی چاپ علی اکبر علمی تهران ۱۳۳۶. ابن خلدون و فلسفه تاریخ ص ۱۳۵.

۱- ترجمه و نقل از مقدمه ابن خلدون چاپ دارالکتاب اللبنانی از ص ۱۱۴۳ تا ص ۱۱۵۰ و رجوع به چاپ دوم (ابن خلدون و تراثه الفکری) تألیف محمد عبدالله عنان و مجموعه Stud Orientalistici ص ۳۰۴ شود.

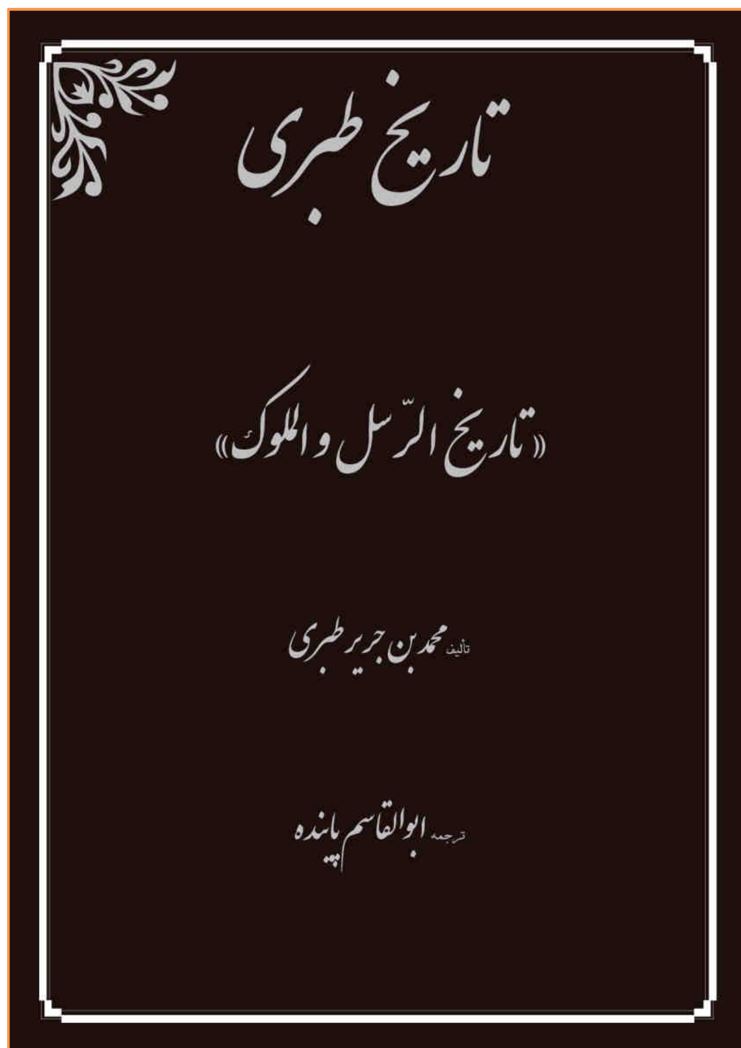
۲- مؤلف در تنظیم شرح حال ابن خلدون از منابع زیر استفاده کرده است:

کشف الظنون ص ۵۷. جواهر الادب ص ۶۲۱.
هدایهٔ الاحباب ج ۱ ص ۳۲. قاموس الاعلام ترکی ج ۱ ص ۶۵.
لغات تاریخچه و جغرافیه ترکی ص ۵۴۶. معجم المطبوعات.

فلسفه تاریخ و اجتماع «ابن خلدون – ویگو». ص ۱۳۸.

۸- زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال الدبن فغانی تألیف مرتضی مدرسی – چهاردهی چاپ اقبال و شرکاء، تهران، ۱۳۳۴.

«ابن خلدون و سید جمال الدین» ص ۲۰۸.



تاکنون منتشر شده است:

متن کامل و تایپ شده

تاریخ طبری

تألیف

محمد بن جریر طبری

ترجمه

ابولقاسم پاینده

در شانزده جلد به همراه احوال و آثار طبری